L'ARCHITRAVE

LA SOCIETÁ TRADIZIONALE

a cura di Roberto de Mattei

« Il Dio che vi formò, in quanti erano atti al comando mescolò dell'oro, nei difensori l'argento, e ferro e bronzo negli agricoltori e negli artigiani » (Platone).

GIOVANNI VOLPE EDITORE
ROMA

Nella collana sono finora usciti:

SERIE MARRONE

1. **Roberto Michels** - Elite e/o democrazia (a cura di F. Perfetti)

2-3. **Julius Evola** - Citazioni (a cura di G. Conti)

4. **José Ortega y Gasset** - Masse e aristocrazia (a cura di G. Fergola).

SERIE GIALLA

1. **Perón e il Giustizialismo** (a cura di C. Sburlati)

2-3. **Guido Giannettini** - Pekino tra Washington e Mosca (La lunga marcia della rivoluzione culturale)

4. **La società tradizionale** (a cura di R. de Mattei)

5. **F. C. Gubetti** - Per uno Stato nuovo

6. **L'antiparlamentarismo italiano 1870-1919** (a cura di C. Cerbone)

In copertina: disegno di Sigfrido Bartolini.

Nel frontespizio: fascio etrusco (VII secolo a.C.) scoperto nella « Tomba del Littore » (Vetulonia, 1898).

H coll 441
4
1

L'ARCHITRAVE

L'ARCHITRAVE

collana diretta da Gianfranco de Turris

SERIE GIALLA

VOL. IV

LA SOCIETA' TRADIZIONALE

1972. Tutti i diritti riservati. Giovanni Volpe Editore
in Roma, Via Michele Mercati, 51 - Telefono 875820

LA SOCIETA' TRADIZIONALE

a cura di Roberto de Mattei

GIOVANNI VOLPE EDITORE
ROMA

BIBLIOTECA COMVNALE - MILANO
OPORTET STVDVISSE
EX LIBRIS
H coll HH1-H-1
HCOLL 441- 4- 1
001

LINEAMENTI DI UNA SOCIETA' TRADIZIONALE

Società tradizionale è ogni società fondata sul primato della Contemplazione, o del Sacro, o del Metafisico.

In essa l'uomo ha due ordini di rapporti.

Un primo con il Principio che lo trascende, ed è un rapporto metafisico, e quindi verticale, perché presuppone il salto qualitativo tra Creatore e creatura. Esso determina il posto dell'Uomo nell'Universo.

Un secondo con tutti gli altri uomini, ed è un rapporto sociale, e quindi orizzontale, perché presuppone la eguaglianza metafisica tra le creature. Esso determina il posto dell'uomo nella società.

E come ciò che è imperfetto deve riflettere ciò che è perfetto, come l'opera dell'uomo deve imitare l'opera di Dio, così l'orizzontale deve modellarsi sul verticale, l'ordine sociale deve rispecchiare l'ordine cosmico.

Da Dio, Primo Principio, l'Universo prende forma e armonia:

> « ...Le cose tutte quante
> hanno ordine fra loro, e questa è forma
> che l'Universo a Dio fa simigliante ».[1]

Su un principio, dunque, e su un ordine, si fonda l'Universo.

Un principio, cioè un centro, un'unità, una totalità, che presuppone una molteplicità (« E' simulacro della invisibile Sapienza la varietà delle cose create... »[2]) così

---

[1] Dante, *Paradiso*, I, 103-105.

[2] Ugo di San Vittore, *Didascalion*, Libro VII, 4, c. 813, in: Jacques Paul Migne, *Patrologia Latina*, vol. 176.

come il tutto presuppone le parti: « L'ordine delle parti sta all'ordine del tutto come la parte sta al tutto: il tutto è rispetto alla parte fine e perfezione: quindi l'ordine delle parti è rispetto all'ordine del tutto fine e perfezione ».[3]

Un ordine, come un'armonica disposizione del molteplice attorno all'uno, di ogni cosa attorno al suo Principio: « L'ordine è la disposizione che secondo la parità o la disparità delle cose assegna a ogni cosa il suo posto ».[4]

« In questo si compie la bellezza dell'Universo, nel fatto che non in uno stesso ed unico modo tutte le cose, ma ognuna secondo un proprio ordine e grado, in modo diverso sono chiamate alla comunione della divina bontà ».[5]

Analogamente, su un principio e su un ordine si fonda ogni società tradizionale.

Un principio che è lo stesso principio divino che spiega l'Universo, un ordine che per essere riferito a questo principio non è solo un ordine sociale, ma è un ordine sacro, una gerarchia.

E, poiché « solo è perfetto ciò che è conforme all'intenzione del primo agente che è Dio »,[6] il rispetto della gerarchia nella società è anche il rispetto del piano divino riguardo alla maniera d'essere di tutto il Creato. È alla gerarchia che deve tendere l'uomo se vuole essere veramente sè stesso, se vuole, rispettando la sua natura, fare la volontà divina: « Ogni natura, infatti, ama sè stessa, e la concordia di cose molteplici e dissimili ricondotte ad un unico scopo produce in modo mirabile una sola universale armonia ».[7]

In questo è la vera « nobiltà » dell'uomo: « Nobilitade s'intende perfezione di propria natura in ciascuna cosa ».[8]

Il paragone classico delle membra esprime del resto come solo perfezionando la natura che gli è propria l'uomo possa realizzare sé stesso e adempiere il piano divino sull'Universo: « Ciascuno di voi o fratelli, nel proprio posto, cerchi di piacere a Dio con retta coscienza e gravità, senza trasgredire la regola stabilita per il suo ufficio (...) I grandi non possono stare senza i piccoli né i piccoli senza i grandi: vi è in ogni cosa una certa mescolanza e in ciò risiede la sua utilità. Prendiamo come esempio il nostro corpo: la testa senza i piedi è nulla; e così pure i piedi senza la testa: anche le più piccole membra del nostro corpo sono necessarie a tutto il corpo: anzi tutte cospirano alla salute dell'intero corpo, assoggettandosi a una unica subordinazione ».[9]

A questo modo ogni società tradizionale importa la diversità tra uomo e uomo. È la necessaria diversità tra ogni cosa finita e la misura della diversità del finito è data dal suo rapporto con il Principio permanente, con l'Essere. Ma realizza anche la vera uguaglianza che deriva dalla comune condizione umana di creature dalla presenza in ogni uomo dell'Essere.

Ogni società tradizionale realizza, inoltre, la vera fra-

---

[3] Dante, *De Monarchia*, I, VI.

[4] S. Agostino, *De Civitate Dei*, XIX, c. XIII.

[5] Ugo di San Vittore, *Expositio in Hierarchiam Coelestem secundum Djonisii Areopagitae*, c. 1007, in: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 176.

[6] Dante, *De Monarchia*, I, VIII.

[7] Ugo di San Vittore, *Didascalion*, Libro VII, in: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 176.

[8] Dante, *Convivio*, IV, XVI.

[9] Clemente Romano, *Lettera ai Corinti*, I.

ternità, che è il legame che stringe tutti gli uomini rispetto alla comune paternità divina. Questo legame di fraternità unisce tutta l'umanità creata, non soltanto i vivi, ma i morti, e coloro che nasceranno, il passato e l'avvenire; è il rapporto degli uomini con tutti gli altri uomini, con il proprio sangue, in una parola con il proprio destino.

Ogni società tradizionale realizza infine la vera libertà. La libertà assoluta, come l'assoluta verità è solo in Dio. All'uomo, creatura imperfetta e finita, è dato aspirare solo a una libertà parziale, che sarà tanto maggiore quanto più vicino l'uomo sarà alla verità, cioè a Dio. Questa libertà, che è l'autentica libertà, è stata definita dai Padri della Chiesa come *Libertas maior*. Come *Libertas minor* è stato invece definito il libero arbitrio, la facoltà di scegliere o rifiutare la verità. La libertà cioè di essere liberi. Solo infatti quando l'uomo usi di questa facoltà per scegliere la verità realizza la sua libertà.

Non esistono epoche o società che possono soffocare o modificare la *Libertas minor,* inerente come essa è alla condizione umana. Esistono bensì epoche o società che possono rendere più o meno facile la scelta della *Libertas maior*, della verità.

Ogni società tradizionale, dunque, in quanto fondata sulla verità, è l'unica realmente fondata sulla libertà e si può a ragione contrapporre alle società oppressive, sia che esse indirizzino l'uomo verso pseudo-verità, sia che esse, proclamandosi agnostiche, neghino l'esistenza stessa di una verità.

Attorno a questa verità dato, che è una verità metafisica, espressa generalmente da un testo sacro rivelato, si aggrega ordinatamente il corpo sociale.

Alcuni uomini sono chiamati a garantirla, a conservarla,

a trasmetterla. Essi rinunciano ai legami materiali con il mondo (famiglia e patrimonio in primo luogo: « Tutto sia comune a tutti come è scritto; e nessuno dica o consideri qualche cosa come suo »[10]) e tessono attraverso il Rito e la preghiera, i legami con l'invisibile. In quanto custodi del *Depositum Fidei* detengono l'Autorità spirituale.

Altri uomini consacrano le loro forze alla difesa della comunità dai nemici interni (giudici) ed esterni (guerrieri) e rendono così possibile la celebrazione del Culto. Essi vivono nel mondo, e dunque nel tempo e nella storia. Attraverso la famiglia e la proprietà propagano nel tempo e nella storia la loro razza e il loro sangue. Ad essi è attribuito il potere temporale.

Altri uomini, infine, provvedono con la loro fatica alla sopravvivenza materiale della comunità. « Coloro che esercitano gli uffici più bassi sono chiamati piedi, per il cui servigio le membra camminano sulla terra ».[11] Il lavoro è per essi via verso l'Assoluto. Cadono le moderne distinzioni tra artigiano e artista, tra arte e mestiere. La parola greca *tecne* esprime l'arte e il mestiere, così come la parola latina *artifex* indica a un tempo l'artista e l'artigiano. L'*artifex* non inventa né crea, ma conosce, e la bellezza della sua opera è data dalla misura della sua conoscenza, ciò che rende proporzionali bellezza e verità.

Di questa società ideale, luogo di vocazioni diverse, la *Repubblica* platonica, intesa non alla stregua delle moderne utopie, ma come la mitica immagine di un archetipo, rimane modello di perenne riferimento.

---

[10] S. Benedetto, *Regola*, cap. 33.

[11] Giovanni di Salisbury, *Polycraticus*, in: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 199.

« Anch'io infatti, così Socrate si rivolge ad Adimanto, mentre tu parli penso che anzitutto ognuno di noi nasce per natura non uguale all'altro, ma con diversa disposizione, ognuno per un'opera diversa ».[12]

Nella città platonica compaiono, dunque, i produttori che devono assicurare la sussistenza del corpo sociale: artigiani, agricoltori, commercianti, « amici di ricchezza e di lucro ».[13] La loro anima è sensitiva, la loro virtù la temperanza.

Vi sono i guardiani, cui incombe l'obbligo di difendere i cittadini, i guerrieri, « amici di vittoria e di onore ».[14] La loro anima è eroica e passionale, la loro virtù è il coraggio.

In ultimo coloro che perseguono la conoscenza: i saggi, « amici di apprendimento e sapienza ».[15] La loro anima è intellettiva, la loro virtù la sapienza.

Queste tre anime sono necessarie per l'equilibrio dello Stato e dalla loro armonia nasce la giustizia, nella loro sintesi si realizza l'ordine.

In questo disegno è la memoria di un ordine conosciuto da sempre, a tutte le società tradizionali.

Così la *Bhagavad Gita* aveva parlato delle tre *Guna*, i tre fili di cui è intessuto l'Universo. « Le tre grandi *Guna* o Principii della natura, sovente chiamati le tre qualità, aventi la loro radice nella natura, sono note con questi nomi: Sattvas o unità, Rajas o passione, Tamas o indifferenza. E ciascuna di esse tende a legare l'anima al corpo, l'anima universale alla natura. Tanto sopra che

[12] Platone, *Repubblica*, II, 370 a.
[13] Platone, *Repubblica*, IX, 581 a.
[14] Platone, *Repubblica*, IX, 581 b.
[15] Platone, *Repubblica*, IX, 581 b.

sotto le tre qualità servono a vincolare il più alto al più basso ».[16] A queste tre *Guna*, secondo la misura in cui dominino la natura di ciascuno, corrispondono le tre caste dei Brahmini, degli Kshatryas, dei Vashyas.

Così a Sattvas, il filo olimpico, luminoso, che lega l'anima alla saggezza e all'armonia, corrisponde la casta sacerdotale dei Brahmini che ha il dovere della sapienza e della conoscenza religiosa.

A Rajas, il filo passionale che lega l'anima alla azione e al possesso, corrsiponde la casta guerriera degli Kshatryas che ha il dovere del coraggio, dell'onore, della fedeltà.

A Tamas, il filo oscuro, materiale, che lega l'anima all'indolenza e alla pigrizia, corrisponde la casta produttrice dei Vaishyas che ha il dovere dell'onestà e della laboriosità.

Allo stesso modo Sant'Anselmo[17] parlerà dei tre ordini di uomini, paragonando ai cani i guerrieri, ai buoi i produttori, alle pecore i sacerdoti. Dio è per Sant'Anselmo come un *pater familias* che ha a sua disposizione delle pecore da cui trarre la lana e il latte per nutrirsi, dei buoi per lavorare la terra, dei cani per difendere le pecore e i buoi dai lupi. Alle tre qualità di questi animali, la mansuetudine, la laboriosità, la fedeltà, corrispondono le qualità dei tre ordini di uomini che Dio ha voluto sulla terra, gli *orantes*, gli *agricultores*, i *defensores*.

Di queste tre vocazioni quella dei sacerdoti (« desiderosi della contemplazione della Verità »[18]) si realizza nella

[16] *Bhagavad Gita*, vers. it. a cura del Yoghi Ramacharaka, Bocca, Milano-Roma 1954, pag. 124.
[17] S. Anselmo, *De similitudinibus*, cap. CXXVI e CXXVII, in: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 159.
[18] Platone, *Repubblica*, V, 475 e.

vita contemplativa, quella dei guerrieri e dei produttori nella via attiva. « Due, infatti, sono i generi di vita nei quali l'onnipotente Iddio ci forma mediante la Sacra Scrittura: la vita attiva e quella contemplativa ».[19]. La strada del ben pensare e quella del ben operare della *Bhagavad Gita*.[20] E come il perenne prevale sul transitorio, il permanente sul contingente, l'immutabile sul cangiante, così la vita contemplativa « semplicemente è migliore dell'attiva ».[21]

Spetta allora ai sacerdoti illuminare l'azione del guerriero perché la sua azione divenga ascesi e la sua guerra divenga una guerra santa. Così fu per il cavaliere raffigurato nella Cattedrale di Reims, mentre eretto, con la spada al fianco, riceve la comunione.

Spetta ai sacerdoti fondare le norme del lavoro affinché in esso i produttori possano trovare la loro realizzazione spirituale. Così fu per la donna rappresentata nelle figurine della Cattedrale di Chartres, mentre attende prima gioiosamente al lavoro (avvolge il lino, lo carda, lo fila, ne fa una matassa) e tiene poi assorta un libro sulle ginocchia, medita, contempla il cielo.

Sui due cardini della contemplazione e dell'azione la società tradizionale snoda il suo ritmo.

« L'*Universitàs fidelium* è divisa in clero e popolo... »:[22] « ...questa *Universitas* comprende due ordini, i laici e i chierici, come due lati di un sol corpo... a sinistra i laici

[19] S. Gregorio, *Super Ezech. homil.*, 143.
[20] *Bhagavad Gita*, ed. cit., pag. 27.
[21] S. Tomaso, *Summa*, Quaestio CLXXX, II.
[22] Onorio di Autun, *Summa Gloria*, in: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 172.

a destra i chierici »:[23] « ...e il clero è rivolto alla vita speculativa, il popolo a quella attiva: l'una parte è chiamata spirituale e l'altra parte secolare, l'una è governata dalla verga sacerdotale, l'altra da quella morale ».[24]

« Al re sono stati affidati i corpi, al prete le anime: il re rimete i debiti pecuniari, il prete quelli del peccato: l'uno obbliga, l'altro convince; quello s'impone coercitivamente, questo con consiglio. Il re possiede le armi materiali, il sacerdote conserva in suo potere le armi spirituali: l'uno fa la guerra contro i barbari, l'altro contro i demoni ».[25]

Il sacerdozio e il regno come espressioni ultime della vita contemplativa e di quella attiva riassumono rispettivamente l'Autorità spirituale e il potere temporale in una società che prende necessariamente la forma di un Sacro Impero.

« I maggiori doni divini concessi dalla clemenza celeste agli uomini sono il sacerdozio e l'Impero... ».[26]

« Noi non vogliamo avere l'Impero, tu non puoi celebrare i misteri ».[27]

Dalla tensione di questi due poli che mediano il rapporto dell'uomo con l'invisibile nasce l'equilibrio della vita civile nella società tradizionale.

[23] Ugo di San Vittore, *De Sacramentis*, Libro II, in: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 176.
[24] Onorio di Autun, *Summa Gloria*, in: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 172.
[25] S. Giovanni Crisostomo, *In illud, Vidi Dominum, Hom.*, IV, 4-5.
[26] Giustiniano, Lettera all'Arcivescovo Epifanio di Costantinopoli, in: *Corpus Iuris Civilis*, Kroll, Berlino 1892, vol. III, pagine 35-36.
[27] Osio di Cordova, *Epistula ad Costantium Augustum*, X.

E come l'uomo è sole di fronte alla donna e luna di fronte a Dio (« il sole rappresenta Dio e la luna l'uomo »[28]), così il sacerdozio è sole laddove l'Impero è luna.

« Agli inizi del mondo la provvida Sapienza ha posto due luminari in cielo: uno maggiore e uno minore, il primo perché presiedesse al giorno, il secondo alla notte... ».[29]

« ...Così per il buono stato della Chiesa intera istituì due grandi dignità, la maggiore che comandasse alle anime che sono il giorno, e la minore che comandasse ai corpi che sono la notte: queste dignità sono l'autorità pontificia e la potestà regale... ».[30]

In tal modo le parole dell'Imperatore (Federico II) che più di ogni altro vantò la *majestas regalis* riecheggiano quasi letteralmente quelle del più rigoroso assertore del primato dell'*ordo sacerdotalis* (Innocenzo III).

Astri del firmamento che rischiarano con il loro splendore la vita di una *communitas* in cui dai vertici fino agli infimi gradini, unica è la verità, a tutti resa intellegibile attraverso il linguaggio simbolico, uniche *sub specie aeternitatis* le norme.

Di questa *communitas* il Re è guida ed esempio (« È veramente re colui che sa reggere *sub divino nutu* sé stesso ed i suoi pensieri, le sue parole, i suoi atti... »[31]) in un cammino di cui i sacerdoti vanno incessantemente tracciando la rotta: la via verso il Sacro.

Questa strada della comunità civile verso il Sacro, che

[28] Teofilo di Antiochia, *Tres libri ad Antolicum*, II, 22.

[29] Federico II, Lettera ai Cardinali del giugno 1239, in: Winckelmann, *Acta Imperii*, vol. I, pag. 314.

[30] Innocenzo III, *Epistulae lib. I*, lettera del 30 ottobre 1198.

[31] Incmaro, *De divortio Lotarii et Teutburgae*, in: J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 125.

è la strada dell'uomo verso Dio, per l'imperfezione stessa dell'uomo non può tuttavia essere pienamente compiuta.

La società tradizionale non potrà dunque realizzare mai completamente il suo modello metastorico: « Esso è fissato nei cieli per chiunque voglia vederlo e, avendolo visto, conformarvisi in sé stesso. Ma che esista in qualche luogo o abbia mai ad esistere è cosa priva di importanza: perché questo è il solo Stato nella politica di cui egli possa mai considerarsi parte ».[32]

Alla moderna società non va quindi contrapposta una società tradizionale storica, ma l'archetipo metastorico cui questa società tese. Una società sarà, in tal modo, definita tradizionale a misura che si conformi al modello, a misura cioè che riconosca o rinneghi la verità. La verità non è infatti prodotto dei tempi e delle società, ma è metro di giudizio di esse.

E come in ogni uomo è presente la verità e, accanto, la possibilità di tendere o di allontanarsi da essa, così nelle società è sempre presente la possibilità di avvicinarsi o di scostarsi dalla verità.

E anche nei tempi in cui la Rivoluzione dilaga e l'empietà sembra raggiungere confini inauditi, come sempre è presente per ogni uomo la possibilità della conversione, così sempre è presente per ogni società la possibilità della Restaurazione.

ROBERTO DE MATTEI

[32] Platone, *Repubblica*, X, 592 b.

PLATONE

LA NASCITA DELLA SOCIETÀ ED I TRE ORDINI DI UOMINI

Platone (427-347 a. C.), compose la Repubblica, *un dialogo filosofico (immaginato fra Socrate e Adimanto) in dieci libri, tra il 379 e il 375 a. C. In realtà, come è stato detto, Platone ha sempre continuato a scrivere la* Repubblica. *Più di ogni sua altra opera, infatti, queste pagine riflettono la visione politica e, allo stesso tempo, religiosa e cosmologica del filosofo greco. A torto annoverata nella letteratura utopica (collegata cioè al filone Moro-Bacone-Campanella) la* Repubblica *può essere considerata invece come la più significativa contrapposizione della concezione mitica tradizionale al moderno pensiero utopico.*
Come La nascita della società ed i tre ordini di uomini *si sono stralciate dal « dialogo » le seguenti parti: II, 369 b - 370 c; IX, 580 b - 585 e; II, 373 e - 376 c; VI, 484 b - 487 a, cui abbiamo posto nostre titolazioni.*

LA NASCITA DELLA SOCIETÀ

Libro II

— Nasce dunque una città, diss'io, quando ognun di noi non basta più a sé stesso, ma ha bisogno di molti altri. O credi ci sia qualche altra causa prima, a fondare una città?

— Nessun'altra, rispose Adimanto.

— Perciò quando uno si prende accanto un altro per un bisogno, e un altro ancora per un altro, e avendo molti bisogni raccolgono in un'unica sede molti soci e ausiliari, a questa convivenza noi diamo il nome di città. Non è così?

— Certo.

— E uno non fa parte a un altro, quando fa parte, di qualcosa, o da lui la riceve, ritenendo che ciò sia a sé stesso più vantaggioso?

— Certo.

— Allora su, facciamo col ragionamento *ab initio* una città. La creerà a quanto pare, il nostro bisogno.

— Come no?

— Ma primo e massimo dei bisogni è il procacciarsi il cibo per sussistere e vivere.

— Senz'altro.

— Secondo, quello della casa; terzo, del vestito e simili.

— Appunto

— E allora come potrà bastare la città a procacciar tutta questa roba? Non dovrà essere uno agricoltore, l'altro architetto, un altro ancora tessitore? O non dovremo anche aggiungere un calzolaio, o qualche altro provveditore dei bisogni di corpo?

— Certo.

— Quindi la città, a stretto rigore, risulterebbe di quattro o cinque uomini.

— Sembra.

— Orbene ciascuno di costoro dovrà porre a comune disposizione di tutti l'opera propria, come per esempio l'agricoltore, uno com'è, dovrà fornire gli alimenti a quattro, spendendo una quadrupla quantità di tempo e fatica per procurare il cibo e farne parte in comune con gli altri? Oppure, senza darsi tal pensiero, dovrà procurare a sé stesso un quarto di quel cibo in una quarta parte di tempo, e le restanti tre parti consumare l'una a provvedersi della casa, l'altra del vestito, l'altra delle scarpe, e non prendersi la briga di farne parte agli altri, ma farsi da sé solo i fatti suoi?

E Adimanto disse: — Forse, Socrate, sarà più facile in quel primo modo che non in quell'altro.

— E, per Zeus, non è punto strano che sia così. Anche io infatti mentre tu parli penso che anzitutto ognuno di noi nasca per natura non uguale all'altro, ma con diversa disposizione, ognuno per un'opera diversa. Non ti pare?

— A me par di sì.

— E poi? Come farebbe meglio uno, a far da solo molte arti, o, da solo, una sola?

— Da solo, una sola.

— Ma penso che anche questo sia evidente, che se uno lascia passare il tempo opportuno per fare una cosa, va in malora.

— Chiaro.

— Ché non credo che l'oggetto del lavoro voglia stare ad aspettare i comodi di chi lo deve fare, ma è necessario che il lavoratore tenga dietro al lavoro, non come ad un'occupazione accessoria.

— Per forza.

— Perciò ogni cosa riesce più copiosa e meglio e più facilmente fatta, quando ognuno faccia una sola cosa secondo natura e a tempo debito, senza occuparsi delle altre.

— Assolutamente.

Libro IX

— Dato, diss'io, che come una città si divide in tre specie, così anche si divide in tre l'anima di ogni singolo individuo, il ragionamento ammetterà, mi pare, anche un altro genere di dimostrazione.

— Quale sarebbe?

— Questa: dati tre elementi, mi paiono anche esservi tre generi di piaceri, ognuno proprio di ognuno di quelli, e così, del pari, desideri e poteri.

— Come dici?, fece.

— L'uno, diciamo, è quello per cui l'uomo apprende, l'altro per cui si adira, il terzo per la molteplicità dei suoi aspetti non possiamo chiamare con un solo nome a lui proprio, ma lo denominiamo da ciò che ha in sé di più cospicuo e gagliardo: lo chiamiamo infatti « appetitivo » per l'intensità degli appetiti di cibo e bevanda e cose veneree, e quante altre a queste si accompagnano; e anche « amico di ricchezze » perché soprattutto con esse si soddisfano tali appetiti.

— E giustamente, disse.

— E se dicessimo che anche il suo piacere ed affetto è volto al guadagno, potremmo nel nostro discorso appoggiarci a un unico capo, sì da avere un chiaro oggetto dinanzi a noi stessi allorché parliamo di questa parte dell'anima e chiamandola « amica di ricchezza e di lucro », le daremmo un giusto nome.

— A me almeno pare, disse.

— E che? L'elemento irascibile, non diciamo che sempre tutto tende al dominare e vincere e aver fama?

— Certo!

— Chiamandolo dunque « amico di vittoria e di onore », andrebbe bene?

— Benissimo.

— Ma ciò con cui apprendiamo, è chiaro a ognuno che è tutto e sempre inteso a conoscere la verità così com'essa è, e di ricchezze e gloria preme a questo assai meno che non a quelli.

— Di gran lunga.

— E chiamandolo « amico di apprendimento e di sapienza » (filosofo) lo chiameremmo a modo?

— Come no?

— Ora, diss'io, non signoreggia anche nelle anime di alcuni questo elemento, e di altri l'uno o l'altro di quelli, qual dei due capiti?

— Così è, disse.

— Perciò, diciamo anche degli uomini che tre sono i tipi principali, amico di saggezza, di vittoria, di lucro?

— Senz'altro.

— E tre specie di piaceri, ognuno alla base di ciascuno di questi?

— Precisamente.

— Or tu sai dunque, diss'io, che se volessi interrogare a turno ognuno di questi tre uomini su quale sia più dolce di queste vite, ognuno loderà soprattutto la propria? E l'uomo d'affari dirà che il piacere di essere onorato o di apprendere non val nulla rispetto al guadagnare, a meno che qualche cosa di queste non serva a far denaro?

— Vero, disse.

— E che dirà invece l'ambizioso? Non riterrà egli volgare il piacere che si ritrae dalle ricchezze? E così anche quello dell'apprendere, di cognizioni che non fruttino onore, non lo riterrà fumo e chiacchiera vana?

— Così è, disse.

— E il filosofo infine, diss'io, cosa penseremo che riterrà gli altri piaceri rispetto a quello del conoscere il vero così com'è, e di vivere sempre in un tale apprendimento? Non li riterrà ben lontani dal vero piacere? E non li

chiamerà davvero « di necessità », come non avendo affatto bisogno di questi altri, se una necessità non l'imponesse?

— Bisogna, disse, ch'egli ciò sappia bene.

— Quando dunque, disse, contendono fra loro i piaceri, e la vita stessa di ognuno di questa specie, non già sul vivere più o meno bello e più o meno buono, ma addirittura sul più dolce e più immune d'affanno, come potremo sapere chi d'essi dica più il vero?

— Io non saprei ben dirlo.

— Ma guarda a questo modo: con che cosa bisogna sia giudicato ciò che dovrà esser giudicato bene? Non forse con l'esperienza, la intelligenza, e la ragione? O potrebbe aversi un criterio migliore di questi?

— Come potrebbe aversi?, disse.

— Guarda poi: dati i tre tipi d'uomini, chi diremo abbia maggior esperienza di tutti i piaceri che abbiam detto? Forse che l'amico del lucro, apprendendo la verità stessa qual'è, ti pare acquisti maggior esperienza del piacere del conoscere, che non il filosofo di quello del guadagnare?

— C'è gran differenza, disse: quest'ultimo infatti è forza assaggi di entrambi i piaceri, a cominciare dall'infanzia; l'amico del lucro invece, di quanto sia dolce il piacere che per natura ha chi apprende il reale, non ha nessuna necessità di assaggiarlo e di acquistarne esperienza, anzi non gli è neanche facile, ove pur lo desideri.

— Dunque, diss'io, è assai superiore il filosofo all'amico di lucro, per esperienza di entrambi i piaceri.

— Assai davvero.

— E rispetto all'ambizioso? Forse che il filosofo è più inesperto del piacere che si ritrae dagli onori, di quanto non sia colui del piacere del pensare?

— Ma l'onore, disse, purché realizzino ciò cui ognuno di loro tende, segue a essi tutti — giacché tanto il ricco che il valoroso e il sapiente sono da molti onorati — di modo che del piacere di essere onorati, qual esso sia, tutti hanno esperienza; mentre qual piacere abbia in sè la

contemplazione del reale, è impossibile abbia gustato altri che il filosofo.

— Per esperienza dunque, dissi, questi giudica meglio di tutti gli uomini.

— Di gran lunga.

— E sarà solo ad avere esperienza unita a pensiero.

— Come no?

— Ma lo strumento con cui si deve giudicare, non è quello dell'amico di lucro né dell'ambizioso, bensì del filosofo.

— Quale?

— Col ragionamento dicevamo si dovesse giudicare. No?

— Sì.

— E il ragionamento è lo strumento per eccellenza di questo.

— Come no?

— Ora se le cose da giudicarsi si giudicassero meglio con la ricchezza e il guadagno, quel che l'amico di lucro lodasse e biasimasse sarebbe forza ciò esser verissimo.

— Per forza assai.

— Se invece con l'onore, con la vittoria e il coraggio, non sarebbe tale ciò che giudicasse l'ambizioso e l'amico di vittoria?

— Chiaro.

— Ma una volta che si giudica invece con l'esperienza, il pensiero e il ragionamento?

— È forza, disse, che ciò che loda il filosofo e l'amico del ragionamento, quello sia verissimo.

— E tre essendo i piaceri, quello di questa parte dell'anima con la quale apprendiamo sarebbe il più dolce, e così anche la vita di quello di noi in cui questo elemento signoreggia?

— Come no?, disse, giacché da lodatore competente loda la propria vita il saggio.

— E qual'è la vita e quale il piacere che il giudice dice venir per secondi?

— Evidentemente quella dell'uomo guerriero e ambi-

zioso; essa è infatti più vicina alla prima che non quella dell'affarista.

— E per ultima, a quanto pare, quella dell'amico di lucro.

— Come no?, fece egli.

— Queste dunque sarebbero così due prove di fila, e due volte così il giusto avrebbe vinto l'ingiusto. Per dedicar la terza a mo' delle Olimpie, a Zeus salvatore ed olimpico, guarda come il piacere degli altri, fuor di quello del saggio, non sia del tutto vero né puro, ma illusoriamente adombrato, come mi pare d'aver sentito dire a qualche sapiente. E questa sarebbe la massima e più decisiva sconfitta.

— Certo. Ma che intendi dire?

— Così, dissi, verrò a capo della cosa, indagando e servendomi insieme delle tue risposte.

— Domanda, disse.

— Dì dunque, feci io. Non diciamo noi che il dolore è l'opposto del piacere?

— Certo!

— Ma anche che il non godere né soffrire è pur un qualche cosa?

— Lo è, certo.

— Un che di intermedio fra queste due, un certo qual riposo dell'anima su questo punto. Non lo intendi tu così?

— Così, diss'egli.

I GUERRIERI

Libro II

— Non stiamo ora punto a dire, se la guerra produca qualcosa di cattivo o di buono, ma diciamo questo soltanto, di aver trovato l'origine della guerra, da quelle stesse cose[1] per cui, quando han luogo, accadono alle città i maggiori mali pubblici e privati.

[1] Cioè dal bisogno di espandersi ed arricchirsi.

— Certo.

— Dunque, caro mio, occorrerà una città maggiore, e non di poco, ma per un intero esercito, che uscito in campo in difesa dell'intero patrimonio cittadino e delle varie persone ora dette, verrà a battaglia con gli aggressori.

— E che, fece egli, non basteranno i cittadini stessi?

— No, se tu e noi tutti abbiamo rettamente convenuto, quando formavano la città. Convenimmo infatti, se ti rammenti, essere impossibile che un solo facesse bene molte arti.

— È vero, disse.

— Ebbene, l'esercizio della guerra non ti pare che sia un'arte?

— E come!

— E bisogna forse darsi maggior cura dell'arte del calzolaio che della guerra?

— Per nulla.

— Dunque al calzolaio noi impedivamo di voler essere agricoltore o tessitore o architetto, e che dovesse esser solo calzolaio, perché ci riuscisse bene la calzoleria; e a ciascuno degli altri davamo del pari un unico ufficio, a cui ognuno era nato, e in cui, disinteressandosi degli altri e lavorando a quello per tutta la vita senza mai far perdere il tempo opportuno, lo avrebbe bene esercitato. Ora le cose della guerra non è del massimo interesse che siano fatte bene? O è cosa così facile, che uno possa essere guerriero e insieme agricoltore, o calzolaio o esercitante una qualsiasi arte, mentre nessuno potrebbe diventare un buon giuocatore di dama o di dadi senza dedicarvisi sin da fanciullo, e solo occupandosene in via accessoria? E preso su uno scudo o un'altra qualsiasi arma o strumento guerresco, il giorno stesso potrebbe egli diventare un buon oplita, o perito di qualsiasi altra forma di combattimento di guerra, mentre nessuno strumento di altre arti, sol preso in mano, potrà mai render nessuno artigiano o lottatore, né potrà mai essere utile a chi non abbia di ognuno acquistato la conoscenza tecnica, né fornito un sufficiente esercizio?

— Troppo varrebbero, allora, i semplici strumenti!

— Dunque, diss'io, quanto maggiore è il compito dei guardiani, tanto più avrà bisogno di esser sommamente libero da ogni altra occupazione, e della massima arte e cura.

— Direi.

— E non anche di una natura atta a simile occupazione?

— E come no?

— Sarà dunque nostro compito, a quanto pare, purché ne siamo capaci, lo scegliere quali nature e di qual genere siano atte alla custodia della città.

— Nostro compito, certo.

— Per Zeus, dissi, ci siamo assunti una briga non piccola! Pure, non bisogna aver paura; per quanto almeno ci se ne presti la forza.

— No.

— Credi tu dunque, diss'io, che la natura di un cucciolo di buona razza differisca, per il saper fare la guardia, da quella d'un giovinetto bennato?

— Come dici?

— Che ognuno dei due deve essere di sensibilità acuta, e leggero a inseguire l'oggetto percepito, e gagliardo ancora se debba afferrarlo e combattere.

— Certo occorre tutto questo.

— E coraggioso anche dovrà essere, per combattere bene.

— Come no?

— E saprà essere coraggioso un cavallo o un cane o un qualsiasi altro animale che non sia irascibile? Non hai tu pensato che l'ira è qualcosa di indomabile e invincibile, per la cui presenza ogni anima è in ogni cosa intrepida e imbattibile?

— Certo.

— Come dunque debba essere il guardiano, per quanto riguarda il fisico, è chiaro.

— Sì.

— E per il morale, irascibile.

— Anche questo.

— E come faranno allora, o Glaucone, a non essere violenti fra loro e con gli altri cittadini, avendo di tali nature?

— Per Zeus, non sarà facile.

— Eppur bisogna che essi siano miti con i familiari, e aspri con i nemici; altrimenti non aspetteranno che altri venga a distruggerli, ma lo faranno essi stessi per primi.

— È vero, disse.

— Che fare allora? Dove troveremo un carattere che sia insieme mite e irascibile? Chè la natura mite è proprio opposta alla irascibile....

— Pare.

— E d'altra parte, privato che sia d'uno qualsiasi di questi due elementi, non potrà esserci un buon guardiano. Ciò sembra impossibile, e così ne consegue che è impossibile ci sia un buon guardiano.

— È probabile.

Allora io, perplesso, e riconsiderando i precedenti:

— È giusto, amico, dissi, che ci troviamo ora in un imbarazzo, giacché ci siamo distaccati dall'immagine dapprima posta.

— Come dici?

— Non abbiamo considerato che vi sono sì delle nature quali noi non pensavamo, dotate appunto di questi contrari.

— E dove?

— Lo si potrebbe vedere anche negli altri animali, e non meno in quello che noi paragonavamo al guardiano. Tu certo sai dei buoni cani che hanno appunto per natura questo carattere, di essere quanto mai mansueti con i familiari e le persone conosciute, e con gli sconosciuti il contrario.

— Lo so certo.

— Dunque ciò è possibile, e non contro natura noi cerchiamo che tale sia il guardiano.

— Non sembra.

— Non ti pare che il futuro tipo di guardiano debba

avere ancor questo, che cioè oltre all'essere irascibile debba essere di natura filosofo?

— Come dici? Non capisco.

— Anche questo, dissi, lo potrai vedere nei cani, ciò che in quell'animale è veramente mirabile.

— Di che si tratta?

— Che chi vegga sconosciuto, gli fa il viso dell'arme, pur senza averne avuto in precedenza alcun male; chi gli è invece conosciuto, lo accoglie lietamente, anche se non ne abbia mai avuto alcun bene. Non hai ammirato ciò?

— Non ci avevo fatto attenzione finora. Ma che faccia appunto così, è evidente.

— Ora, fine davvero appare questa sua dote naturale, e veramente filosofica.

— In che senso?

— Nel senso che con nulla altro ei distingue una vista amica ed una nemica se non con l'una conoscere e l'altra ignorare. E come non sarebbe amico dell'apprendere, un essere che distingue appunto con la conoscenza e l'ignoranza il familiare dall'estraneo?

— Non si può dir di no.

— Ma l'« amico dell'apprendere » e il « filosofo » non è tutt'uno?

— Tutt'uno, certo.

— Poniamo dunque sicuri anche nell'uomo, se avrà a esser gentile con i familiari e i conoscenti, che egli debba essere per natura filosofo e amico dell'apprendere?

— Poniamo pure.

— Filosofo e insieme irascibile, veloce e gagliardo di natura sarà dunque il nostro futuro ottimo guardiano della città.

— Assolutamente.

I FILOSOFI

Libro VI

— Una volta che sono filosofi quelli capaci di cogliere

ciò che sempre ugualmente a un modo è, e quelli che non ne sono capaci ma vanno errando tra molti oggetti trovantisi in ogni sorta di modi non sono filosofi, dovremo esaminare quali dei due tipi debbano essere capi della città.

— Come potremo dir ciò per bene?

— Quelli, diss'io, che appaian capaci di custodire le leggi e gli istituti delle città, questi dovremo costituire guardiani.

— Giusto, disse.

— Or questo feci io, è senz'altro chiaro, se debba essere un custode cieco o uno di acuta vista a custodire alcunché?

— E come non è chiaro?

— E ti pare differiscano in nulla dai ciechi coloro che siano in effetto privati della vera conoscenza di ogni singola effettiva realtà, e non abbiano nell'anima alcun chiaro esemplare, né sian capaci, guardando come pittori alla suprema verità, e ad essa sempre riferendosi e contemplandola quanto più esattamente è possibile, di stabilire così anche le leggi di questo mondo intorno al bello, al giusto e al buono, ove occorra stabilire, e custodire e preservare quelle già esistenti?

— No, per Zeus, diss'egli, non c'è gran differenza.

— Costoro dunque porremo come guardiani, o non piuttosto coloro che han conosciuto ogni singola realtà, senza rimaner perciò in nulla addietro a quelli in esperienza, né inferiori in nessun'altra parte di virtù?

— Sarebbe assurdo sceglierne degli altri, dato che non siano manchevoli nel resto: giacché in questo, che si può dire il massimo elemento, sarebbero loro superiori.

— Diciamo allora questo, in che modo le stesse persone saran capaci di avere e quelli e questi pregi?

— Perfettamente.

— Come dunque dicevamo al principio di questo discorso, bisogna anzitutto imparare qual sia la loro natura: e penso che, una volta convenuto di questa a sufficienza, riconosceremo che le stesse persone sono in grado di avere tutti questi pregi, e che non altri che questi debbono essere capi della città.

— Come?

— Sia dunque da noi riconosciuto questo, circa la natura dei filosofi, che essi amano sempre una scienza che riveli loro di quella realtà eterna e non errante sotto la vicenda del nascere e del perire.

— Sia riconosciuto.

— E che l'amano tutta quanta, e non rinunziano di loro volontà a parte alcuna d'essa, né piccola né grande, né di maggiore né di minor valore, come abbiam visto prima parlando degli avidi d'onori e degli amatori.

— Dici bene, disse.

— Guarda dopo ciò se non sia necessario che, oltre a questo, anche quest'altra cosa abbiano nella loro natura quelli che dovran diventare quali noi dicevamo.

— Che cosa?

— L'incapacità di mentire, e il non accogliere mai di loro volontà la menzogna, ma odiarla, e amare la verità.

— È naturale, disse.

— Non solo, amico, è naturale, ma è assolutamente necessario che chi per natura è portato ad amar qualcuno abbia caro tutto ciò che è affine e familiare all'amato.

— Giusto, disse.

— Or potrai tu trovare alla sapienza qualcosa di più familiare della verità?

— E come?, fece egli.

— É dunque possibile che la stessa natura sia « amica di sapienza » (« filosofica ») e di menzogna?

— In nessun modo.

— Chi dunque sia davvero amico di apprendere deve subito sin da piccolo tendere quanto mai a tutta la verità.

— Perfettamente.

— Ma in colui in cui i desideri inclinino fortemente a un unico oggetto, sappiamo che per il resto essi sono in lui più deboli, come un flusso d'acqua che sia stato colà derivato.

— Ebbene?

— In chi dunque essi siano affluiti verso l'apprendere e simili, essi verteranno sul piacere dell'anima per sé considerata, e lasceranno i piaceri del corpo, ove uno sia non fittiziamente ma veramente filosofo.

— Per forza assolutamente.

— Sarà dunque temperante un tal uomo, e punto avido di ricchezze: le cose infatti per cagion delle quali si cercano le ricchezze, con le relative grandi spese, a chiunque altro anziché a costui si conviene cercarle.

— Così è.

— E anche questo bisogna considerare, quando tu sia per distinguere una natura filosofica e una no.

— Che cosa?

— Che, senza che tu te ne accorga, non abbia qualche parte di meschinità: la piccineria è infatti quanto ci sia di più opposto a un'anima che debba sempre protendersi verso l'interezza e totalità del divino e dell'umano.

— Verissimo, disse.

— Quell'animo dunque che alberghi in sé la magnificenza e la contemplazione di tutto il tempo e di tutta la realtà, credi tu possibile che ad esso paia gran cosa la vita umana?

— Impossibile, fece egli.

— E un uomo siffatto riterrà la morte come nulla di terribile?

— Per nulla.

— E per contro una natura vile e meschina non avrà parte, a quanto pare, di vera filosofia.

— Non mi pare.

— Ebbene: l'uomo, moderato e non avido di ricchezza né meschino né millantatore né vile, potrebbe esser mai intrattabile o ingiusto?

— Non è possibile.

— Ed esaminando un'anima filosofica e una no, questo lo vedrai subito sin da giovane, se essa sia giusta e mite, o insocievole e selvaggia.

— Perfettamente.

— Né, penso, lascerai da parte anche questo.

— Che cosa?

— Se sia facile o no all'apprendere. O ti aspetti che uno possa mai amare abbastanza una cosa, compiendo la quale la compisse con dolore, e a stento portandone a capo una piccola parte?

— Non potrebbe succedere.

— E che, se non fosse capace di nulla serbare di quanto imparasse, essendo ripieno d'oblio? Sarebbe possibile che non fosse vuoto di scienza?

— E come?

— Ma affaticandosi egli senza frutto, non pensi sarà alla fine costretto a odiare sé stesso e una simile azione?

— Come no?

— Dunque non accoglieremo mai tra le anime veramente filosofiche una facile all'oblio, ma cercheremo che debba essere di buona memoria.

— In tutto e per tutto.

— Ma le tendenze di una natura incolta e priva di garbo, non ad altro diremo traggono, che a sproporzione.

— Ebbene?

— E la verità la credi tu affine alla sproporzione, o alla proporzione?

— Alla proporzione.

— Proporzionato dunque e grazioso, oltre al resto, naturale impulso renderà facilmente adducibile all'idea di ogni singola realtà.

— Come no?

— E che: ti par forse che abbiam passato in rassegna tante singole cose che non sian tutte necessarie e conseguenti fra loro, per quell'anima che dovrà adeguatamente e compiutamente cogliere la realtà?

— Necessariamente, diss'egli.

— Potrai dunque tu mai biasimare uno studio, che nessuno potesse mai coltivare come si deve, senza essere per natura di buona memoria, facile all'apprendere, gene-

roso, grazioso, amico e congiunto di verità, giustizia, coraggio, temperanza?

— Neanche Momo,[1] disse, potrebbe biasimare uno studio simile.

— Ed a costoro, fatti perfetti dall'educazione e dall'età, non affideresti tu, a loro soli, la città?

[1] Il dio della critica e del biasimo pungente.

SAN TOMASO

IL GOVERNO DEL PRINCIPE

San Tomaso (1225-1274) compose il De Regimine Principum ad Regem Cypri, *un trattato di filosofia politica in due libri, probabilmente attorno al 1266. Esso resta la più alta testimonianza degli « specchi dei principi » medievali e costituisce un testo base della dottrina politica cristiana.*
Col titolo Il governo del principe *pubblichiamo del Libro I i capitoli 1, 2, 12, 13, 14, 15, maggiormente significativi a questo riguardo.*

ARGOMENTO

Pensando tra me, come offrire cosa che fosse degna della regale altezza e conforme al mio ufficio ed alla mia professione, mi venne in mente che questo sarebbe stato massimamente opportuno. scrivere ed offrire al re un libro intorno al governo dello Stato; nel quale (fossero esposte) le questioni relative all'origine del regno e ciò che si riferisce all'ufficio del sovrano, traendo materia, secondo le forze del mio ingegno, dall'autorità della santa scrittura, dalle opinioni dei filosofi e dall'esempio di savi e lodati principi; ed aspettando poi il principio, lo svolgimento e la fine dell'opera, dall'aiuto di Colui che è re dei re e signore dei dominatori, per grazia del quale essi regnano: Dio grande signore e re sopra tutti gli dei.

CAPITOLO PRIMO

Come è necessario che gli uomini, in società, vengano diligentemente governati da alcuno.

Di qui occorre prender le mosse del nostro compito: in una ricerca cioè sul significato del nome regio.

Poiché in tutte le cose ordinate ad un fine e in cui si posson usare procedimenti diversi, è necessario un dirigente, mediante il quale, si possa ad esso pervenire.

La nave che si trova sbattuta in varie direzioni dall'impulso di venti contrari, mai perverrebbe alla sua mèta, se non fosse diretta al porto dall'abilità del suo nocchiero.

Così è certo che l'uomo tende ad un determinato fine, al raggiungimento del quale è ordinata tutta la sua vita e son rivolte tutte le sue azioni.

Egli è infatti *agente per intelletto,* proprietà appunto del quale è di agire per un determinato scopo.

Ma poichè capita anche agli uomini di procedere verso di esso in diverse maniere (come dimostra la varietà degli studi e delle umane operazioni) così è evidente che l'uomo abbia bisogno di chi lo diriga.

Insito è poi, per natura, in ogni individuo il lume della ragione dal quale nei suoi atti egli è diretto.

Ora se all'uomo capitasse di viver da solo, come avviene a molti animali, non ci sarebbe bisogno di alcun dirigente: ciascuno sarebbe di sè stesso re e signore, sottoposto soltanto al sommo Dio o re, poichè per il lume della ragione *divinitus* insito in lui, potrebbe da sè dirigersi nelle sue operazioni.

Ma l'uomo è animale politico e socievole che vive in compagnia, anche più degli altri animali, il che dimostra ed è conseguenza di una *naturale necessità.*

Agli altri animali infatti la natura ha preparato il cibo, il vestito del pelame e i mezzi di difesa: i denti, le corna, le unghie e la velocità per la fuga; al contrario all'uomo nessuna di queste proprietà la natura concesse e solo, in cambio di ciò, gli dette la ragione per prepararsi tutte codeste cose con l'opera delle sue mani.

Ma siccome per far ciò un uomo solo non basta, un uomo cioè da per sè stesso non può procurarsi una *sufficienza di vita,* si capisce come sia naturale che egli debba vivere in compagnia.

Inoltre negli animali è innato un naturale istinto discriminativo per tutto ciò che è loro utile o nocivo; come la pecora che per natura conosce il lupo qual suo nemico e qual cibo più le profitta; e altri animali che per naturale istinto conoscono anche l'erbe medicinali e ciò che è necessario alla loro vita.

Mentre l'uomo di codeste cose ha una naturale conoscenza, ma solo generica e astratta come quello che per mezzo della ragione è capace di pervenire, dai principî universali, alla conoscenza delle cose singole che son necessarie alla vita umana.

E perciò, siccome non è possibile ad un sol uomo pervenire con la sua ragione alla conoscenza di tutte queste

cose, gli è necessario vivere in società in modo che l'uno venga aiutato dall'altro; e intento chi a ritrovare una cosa, chi un'altra, tutti vengono razionalmente occupati in diverse maniere; come per esempio questi in medicina, quegli in altro e via dicendo.

Il che è evidentemente mostrato dal fatto che è proprio dell'uomo servirsi del linguaggio mediante il quale l'uno può totalmente comunicare all'altro i suoi concetti.

Anche gli animali esprimono scambievolmente le loro passioni; ma soltanto in maniera generica e comune come ad esempio il cane (manifesta) la sua ira con l'abbaiare ed altri in altre maniere.

Di guisa che tra tutti gli animali aggregabili (es.: gru, formiche, api etc.) l'uomo è l'essere più comunicativo di tutti.

Ciò appunto considerando disse Salomone nell'*Ecclesiaste* esser meglio due che uno, dato che così si avvantaggiano della comune società.

Se adunque il viver sociale è naturale istinto nell'uomo, è necessario alcunchè da cui la moltitudine sia retta.

Poiché se si trovassero insieme molti uomini ciascuno dei quali si provvedesse da sé quel che gli fa comodo, la società si disgregherebbe senza uno che si prendesse cura del bene della moltitudine; così come si dissolverebbe il corpo dell'uomo e d'ogni altro animale, se non ci fosse in esso una comune *virtù reggitiva* intenta al benessere di tutte le membra.

Laonde Salomone: « Dove non c'è governatore non c'è popolo ».

Il che ragionevolmente avviene dato che non è lo stesso il *proprio* e il *comune*, e in quanto alcunché è *proprio* è qualcosa di diverso (e staccato da altro) in quanto è *comune*, è un bene unitivo.

Ora a diversi effetti corrispondon diverse cagioni e però è necessario che oltre a ciò che mira al proprio (e singolar bene) di ciascuno, ci sia chi miri al bene comune dei molti.

Quindi avviene che in tutte le cose che vengon ordi-

nate in uno, si trova sempre uno scambievole principio reggitivo *(Aliquid invenitur alterius regitivum)*.

Come nell'universalità della materia, tutti i corpi, disposti con determinato ordine dalla Provvidenza, son governati dal primo corpo celeste, così tutti i corpi umani son retti dalla loro essenza razionale.

Nell'essere umano l'anima regge il corpo e nelle *parti* dell'anima, la irascibile e concupiscibile, vengon rette dalla ragione.

Parimente anche tra le varie membra c'è un organo principale che move tutti gli altri come il cuore o il capo.

Occorre adunque che anche in ogni moltitudine ci sia un principio reggente *(aliquod regitivum)*.

Come accade poi nelle diverse cose ordinate ad un determinato fine, di procedere verso di esso, bene o male, così il buono e il cattivo si trova nel governo della moltitudine.

Bene si dice diretta una cosa quando è indirizzata a fine conveniente; e diverso è il fine che si addice a una moltitudine di persone libere oppure di schiavi.

È libero chi è *causa sui*, servo chi dipende da altrui.

Se adunque una moltitudine di uomini liberi sarà dal reggente ordinata al comun bene, tal regime sarà retto e giusto e quale conviene ad uomini liberi. Se mirerà invece non al comun bene ma a quello particolare del reggente, sarà ingiusto e perverso.

Perciò il Signore siffatti reggenti per Ezechiele minaccia dicendo: guai ai pastori che quasi pascevano sé stessi, cercando il proprio particolar vantaggio.

E se adunque il bene del gregge devon cercare i pastori, così i reggenti quello della moltitudine loro soggetta.

Se l'ingiusto regime è tenuto da un solo individuo il quale cerca il proprio vantaggio e non il bene della moltitudine, tal reggitore, con nome derivato dalla fortezza, si chiama *tiranno*.

Esso infatti con la potenza opprime il popolo, non già lo regge con la giustizia.

Perciò presso gli antichi quei potenti eran chiamati tiranni.

Se l'ingiusto governo non è di uno ma di più, se di pochi si chiama *oligarchia*, cioè principato dei pochi, che con le loro ricchezze opprimon la plebe.

E questo differisce dalla tirannia solo nel numero. Se poi *l'iniquo reggimento* è tenuto da molti è detto *democrazia* cioè potentato del popolo in cui la massa dei plebei per potenza di numero opprime i ricchi.

In questo caso tutto il popolo è quasi come un solo tiranno.

Similmente bisogna distinguere *i buoni governi*.

Se esso è amministrato dalla moltitudine si chiama, con nome comune, *politia*, come quando una città o provincia è retta da una moltitudine di amministratori *(bellatorum)*.

Se il governo sarà di pochi virtuosi: *aristocrazia* cioè governo degli ottimi i quali perciò vengo detti ottimati.

E se infine un buon governo appartiene ad un solo, questo è propriamente chiamato *Re*.

Perciò il Signore dice per Ezechiele: « Il servo mio David sarà re sopra tutti e un solo sarà il pastore di tutti loro ».

Donde appare chiaramente che è costitutivo della regalità: che sia uno solo quello che governa e che cerchi il bene della moltitudine e non il suo particolare.

Essendo adunque conveniente all'uomo vivere in società, né essendo di per sé stesso, e da solo, bastante ai bisogni della vita, ne segue che tanto più perfetta sarà la società quanto più, di per sé, sarà sufficiente alle necessità del vivere.

Ora se c'è anche una *sufficientia vitae* in una sola famiglia di una sola casa, per ciò che si riferisce ai naturali atti della nutrizione, della generazione e simili: e in un castello poi si trova anche ciò che occorre per un'arte o mestiere, nella città che è la perfetta comunità, si deve trovare tutto ciò che è necessario alla vita.

E maggiormente poi in una provincia, per la necessità del combattere e del mutuo aiuto contro i nemici.

Chi regge adunque una perfetta comunità, città o provincia, per antonomasia dicesi Re!

Quello che dirige una casa non re ma *paterfamilias*, benché poi tra questi e i re ci sia qualche somiglianza.

Per questo essi sono stati chiamati dai popoli *padri della patria.*

Or da quanto si è detto è manifesto che re è quello che regge una collettività, di una sola città o di una provincia, *per il comune bene.*

Però Salomone disse nell'*Ecclesiaste: universae terrae Rex imperat servienti.*

CAPITOLO SECONDO

Come è più utile alla moltitudine esser governata da un solo che da molti.

Premesse adunque le sopradette cose, bisogna investigare quale governo meglio convenga ad una città o provincia: se quello di un solo o di più.

Ora questo si può dedurre dal fine stesso di ciò che si dice governo.

Quello infatti cui deve mirar l'intenzione di ogni reggente è di cercare la salute e il bene di ciò che ha preso a governare.

Proprio del nocchiero è di salvare la nave dai pericoli e di condurla illesa in porto.

Ora il bene e la salute di una moltitudine consociata è di *conservare la sua unità: il che è chiamato pace.*

Senza di essa infatti svanisce ogni utilità della convivenza sociale, e la moltitudine dissenziente si rende grave e molesta a sé stessa.

Perciò a questo il reggitore deve specialmente mirare: di procurar cioè l'*unità della pace.* Consigliargli che cerchi questa pace della collettività a lui soggetta sarebbe assurdo come ad un medico che sani un ammalato affidato alle sue cure.

Poiché a nessuno si deve consigliare ciò cui deve tendere per lo stesso fine che si propone; se mai solo i mezzi che conducono ad esso.

Così l'Apostolo, lodata l'unità del fedel popolo, soggiunge: siate solleciti a conservare lo spirito dell'unità nel vincolo della pace.

Quanto più efficace adunque sarà un governo a conservar siffatta unità, tanto più sarà utile; più utile diciamo infatti quello che maggiormente conduce al fine.

Ora manifesto è che l'unità la può meglio raggiungere quello che *di per sé stesso è uno,* piuttosto che i più; così come è più efficace causa di calefazione quel corpo che di per sé stesso è caldo.

Più utile perciò è il governo di un solo che quello di molti.

Ma l'unirsi di più cose non è altro che avvicinamento all'unità *(per appropinquationem ad unum)*; logico adunque che regga un solo, dato che anche i molti (se vogliono governare) bisogna che si riducano ad uno *(ex eo quod appropinquant ad unum).*

Inoltre ottimamente stanno quelle cose che sono secondo natura. Essa infatti opera ed esprime da ogni cosa quel che è ottimo.

Ora noi vediamo che ogni reggimento naturale deriva e dipende da uno: nella pluralità delle membra un organo è quello che muove tutti gli altri (il cuore) e nelle parti dell'anima una virtù principalmente presiede (la ragione).

Anche le api hanno un sol re e in tutto l'universo poi un sol Dio è fattore e rettore di tutto.

E ciò ragionevolmente; ché ogni pluralità deriva dall'unità.

Ora se quelle cose che dipendon dalle leggi dell'arte *(ea quae sunt secundum artem)* imitan quelle che son secondo natura, e tanto più eccellente è l'opera d'arte quanto maggior somiglianza consegue con le cose naturali, è necessario che nell'umana moltitudine ottimo sia ciò che da un solo è governato.

Il che è provato anche dall'esperienza. Le città invero e le provincie che non sono rette da uno solo, sono tra-

vagliate da dissenzioni, senza pace e senza stabilità *(absque pace fluttuantur)*, di guisa che par adempiersi quel che il Signore lamentando dice per il Profeta: « I molti pastori han devastata la mia vigna ».

Al contrario le città e provincie rette da un sol re godono della pace, fiorenti di giustizia e liete di abbondanza.

Perciò il Signore, come grande dono promette, per mezzo dei profeti, al popolo suo: che stabilirà un sol re e che un sol principe sarà in mezzo a loro.

CAPITOLO DODICESIMO

Seguita ad enumerare i doveri del re e mostra come questi nel regno è come l'anima nel corpo e Dio nel mondo.

Occorre come conseguenza delle cose dette considerare qual sia l'ufficio del re e chi debba esserlo.

Siccome le cose che son secondo l'arte imitan quelle che sono secondo natura, donde ci deriva l'uso della ragione, ci sembra logico che l'ufficio di re debba desumer la sua forma dal governo naturale.

Poiché nelle cose naturali si ritrova tanto il reggimento particolare che l'universale.

L'universale è quello per cui ogni cosa vien contenuta sotto la direzione di Dio che con la sua provvidenza tutto governa.

Il particolare, più simile al divino reggimento, è specialmente quello che si ritrova nell'uomo il quale appunto vien chiamato piccolo mondo (microcosmo) come quello che mostra in sé la forma del reggimento universale.

Poiché a quella guisa che tutta la natura corporea e tutte le virtù spirituali son contenute sotto il governo divino, così le membra del corpo e tutte le virtù dell'anima son rette dalla ragione; e però si ha in certo modo la ragione nell'uomo, come Dio nel mondo.

Ma siccome, come dicemmo, l'uomo è animale per natura socievole, vivente tra la moltitudine, si ritrova la somiglianza di Dio nell'uomo, non solo in quanto un uomo

è retto dalla ragione, ma in quanto che dalla ragione di un sol uomo è retta la moltitudine: il che è l'ufficio del re; così come alcuni animali che vivon socialmente mostran una certa analogia con questo governo, quali le api tra cui si dice che ci sono i re.

Non che in quelle il reggimento avvenga secondo uso di ragione, ma per istinto loro infuso dal sommo reggente della natura.

Il re adunque deve far conto di aver assunto questo compito: di esser cioè nel regno come l'anima nel corpo e Dio nel mondo.

Il che diligentemente considerando si accenderà da una parte di vero amore per la giustizia, considerando di esser posto nel regno per giudicare in vece di Dio, e dall'altra acquisterà la virtù della mansuetudine e della clemenza, riputando tutti quelli che gli sono soggetti come tante membra del suo corpo.

CAPITOLO TREDICESIMO

Desume da questa similitudine la maniera del governare: come Dio distingue tutte le cose in vario ordine, secondo la propria operazione e luogo, così il re (distingue) i sudditi nel regno. E nella stessa maniera dell'anima.

Occorre dunque considerare cosa faccia Dio nel mondo; così sarà manifesto cosa dovrà farsi dal re.

Due operazioni di Dio nel mondo sono universalmente da considerare. Primo ch'egli stesso lo ha creato, secondariamente che lo governa.

E queste due operazioni esercita l'anima nel corpo.

Il quale dapprima per virtù d'essa viene creato e poi per mezzo di essa, governato e mosso.

Ma di queste due funzioni la seconda più propriamente appartiene al compito del sovrano.

A tutti i re infatti appartiene il governare, e da tal reggimento deriva il nome loro.

Ma non a tutti conviene la prima operazione. Non tutti

infatti creano il regno loro, ma assumon l'incarico di reggere un regno o una città già fondata.

Certo è che se in precedenza non ci fosse stato chi li fondò non avrebbe luogo governo alcuno; e però in certo modo anche la fondazione di regni o di città è compresa nell'ufficio regale.

Alcuni infatti edificaron le città su cui regnarono come Nino: Ninive, e Romolo: Roma.

Parimenti all'ufficio regale appartiene di conservare le cose che governa e di servirsene allo scopo per cui sono costituite.

Poiché l'ufficio del governo non si può pienamente conoscere, se si ignora la ragione della sua istituzione.

La ragione poi dell'istituzione di un regno è da prendere dall'esempio dell'ordinamento del mondo.

In cui primieramente si considera la creazione delle cose stesse e poi l'ordinata distinzione delle parti.

Inoltre anche nelle singole parti del mondo si osservan diverse specie di cose variamente distribuite come le stelle in cielo, i pesci in acqua, gli animali in terra.

E a ciascun essere, per le cose di cui ha bisogno, vediamo che Dio ha abbondantemente provvisto.

Ordine di creazione che con sottigliezza e precisione Mosè ha narrato. In principio in vero narra la produzione delle cose dicendo: « In principio Dio creò il cielo e la terra » e poi mostra come secondo un ordine conveniente, tutte le cose divinamente son distinte: quale la separazione del giorno dalla notte, dell'inferiore dal superiore, del mare dalla terra.

Quindi assegnò le stelle al cielo, l'aria agli uccelli, il mare ai pesci, e alla terra, per suo ornamento, gli animali.

In ultimo poi è assegnato all'uomo il dominio della terra e degli animali.

L'uso però delle piante lo ascrive la divina provvidenza tanto all'uomo quanto alle bestie.

Ma il fondatore di una città o di un regno non può produrre *ex novo* uomini e luoghi da abitare e tutti gli altri

sussidi della vita, ma deve necessariamente servirsi di ciò che già in natura preesiste.

Nella stessa guisa anche le altre arti dalla natura traggon la materia della loro operazione; come il fabbro trae il ferro e il costruttore il legno o la pietra per suo uso.

Occorre adunque che il fondatore di una città o di un regno scelga dapprima un luogo adatto, che con la sua salubrità conservi gli abitanti, con la sua ubertà basti al loro vitto, diletti per la sua amenità, e mediante fortificazioni, li renda sicuri dai nemici.

Che se alcuna delle predette opportunità mancasse, il luogo sarà tanto più conveniente quanto più numerose o più necessarie saranno le cose che possiede, di tra quelle che abbiam enumerato.

Occorre poi che il luogo scelto, il fondatore della città o regno, lo divida secondo l'esigenze di ciò che la perfezione di una città o di un regno richiede.

Per esempio, se si tratta di fondare un regno, bisogna prima vedere qual luogo è più adatto alla fondazione di città, quale è adatto per le ville, quali per gli accampamenti e le castella; in qual parte si devon costruire centri di studi, dove le esercitazioni dei soldati, ove i convegni dei mercanti, e così per tutte l'altre cose che la perfezione di un regno richiede.

Se si avrà poi l'intenzione di fondare una città, bisognerà pensare al luogo adatto per il culto, dove si dovrà amministrar la giustizia, e qual luogo assegnare alle singole arti.

Poi scegliere uomini adatti ai vari luoghi e ai vari uffici e infine provvedere che ciascuno, secondo la sua condizione e il suo stato, abbia tutto ciò che gli è necessario.

Altrimenti non è possibile che si fondi o esista regno o città.

Queste adunque, riassumendo *(ut summarie dicatur)*, son le norme attinenti all'ufficio del re nella fondazione di regni o di città, secondo la somiglianza dell'ordinamento del mondo.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

Qual modo di governare, secondo la somiglianza col divino reggimento, si convenga al re. Prende esempio dal governo della nave e stabilisce anche un parallelo tra il governo sacerdotale e il regale.

A quella guisa che l'istituzione di una città o di un regno vien convenientemente modellata sulla forma dell'ordinamento del mondo, così anche dal governo divino deve desumersi il modo e il metodo del governare *(gubernationis ratio)*.

Frattanto è da premettere che altro non significa governare se non che il governato sia convenientemente guidato al debito fine.

Così si dice che la nave *è governata* in quanto che, per l'industria del nocchiero, illesa e con diritto cammino è condotta al porto.

Ora se una cosa vien ordinata ad un fine che è fuor di lei *(fine estrinseco)* come la nave al porto, appartiene all'ufficio del suo governatore non solo conservarla illesa, ma condurla al fine prestabilito.

Se fosse invece una cosa il cui fine non è fuor di lei *(intriseco)* a questo solo dovrebbe mirare l'intenzione del governatore: di conservarla cioè nella sua integrale perfezione.

Ma quantunque nulla di simile si trovi all'infuori di Dio il quale è fine *estrinseco*, si ordina da diversi in diverse maniere. Alcuni (cercheranno) che la cosa si conservi nel suo essere, altri che pervenga a maggior perfezione come manifestamente si vede appunto nella nave da cui si deve trarre il modello del governo.

Il legnaiolo infatti è addetto a riparare quel che in essa si trova di guasto e il nocchiero a condurla al porto.

E così avviene anche nell'uomo. Il medico procura che la sua vita si conservi in salute, l'economo che abbia ciò che gli necessita, il dottore che conosca la verità e l'educatore che viva secondo la ragione.

Ora se l'uomo non fosse indirizzato ad altro bene esteriore, le predette cure sarebbero bastanti.

Ma c'è un altro bene estraneo all'uomo finchè vive della sua vita mortale ed è l'ultima beatitudine che, consistendo nella fruizione di Dio, si aspetta dopo la morte.

Poichè come afferma l'apostolo nella seconda lettera ai Corinzi: « Finché siamo nel corpo peregriniamo lungi dal Signore ».

Perciò il cristiano cui, col sangue di Cristo, fu conquistata l'eterna beatitudine e che per conseguirla ricevette l'arra dello Spirito Santo, ha bisogno di qualche spiritual cura dalla quale sia diretto al porto dell'eterna salute.

Cura la quale si offre ai fedeli, dai ministri della chiesa di Cristo.

Ma identico dev'essere il giudizio intorno al fine di tutta la moltitudine e a quello di un solo individuo.

Se dunque il fine dell'uomo fosse qualche bene esistente in lui stesso, la medesima cosa sarebbe del fine della moltitudine.

E se tal ultimo fine dell'uomo singolo e della moltitudine fosse la vita corporale o la salute del corpo, questo sarebbe compito del medico; se consistesse nell'affluenza delle ricchezze l'economo ne sarebbe come il re *(rex quidam)* e se il conoscere la natura della verità, fosse cosa cui una moltitudine potesse arrivare, il re avrebbe compito di dottore etc.

Ma l'ultimo fine invece di una consociata moltitudine è di *vivere secondo virtù*.

Per questo infatti si uniscono gli uomini cioè per *viver bene* insieme, il che, singolarmente vivendo, non potrebbero conseguire.

Ora buona vita è quella secondo virtù; perciò la vita virtuosa è il fine dell'umanità.

Segno manifesto di ciò si vede nel fatto che quelli solo fan parte di una congregata moltitudine i quali scambievolmente comunican tra loro nel ben vivere.

Che se unicamente per il vivere, gli uomini si conso-

ciassero, anche gli animali e gli schiavi farebber parte della civile società.

Se fosse per acquistar ricchezze, tutti i mercanti apparterrebbero ad una stessa città.

Ma vediamo che solo quelli si computan in una moltitudine che sotto un'unica legge ed unico governo sono indirizzati al ben vivere.

E come l'uomo vivendo secondo virtù è ordinato a più alto fine, che consiste, come dicemmo, nella divina fruizione, così occorre che il fine della moltitudine, sia quello stesso che si conviene all'uomo singolo.

Non è adunque fine ultimo della congregata moltitudine di viver secondo virtù, ma di ascendere, mediante la virtuosa vita, alla divina fruizione.

Ora se a questo fine per virtù umana si potesse pervenire, sarebbe compito del re indirizzare gli uomini ad esso. Quello infatti è chiamato re cui si affida il supremo comando *(summa regiminis)* nell' umane cose; comando che è tanto più sublime quanto a più nobil fine viene ordinato.

Ora vediamo sempre che quelli cui appartiene l'ultimo fine comandano agli operanti ciò ch'è da farsi per il raggiungimento del fine medesimo.

Così il nocchiero che ha l'ufficio di dirigere la navigazione comanda a quello che costruisce la nave di farla adatta a detta navigazione e il cittadino che fa uso d'armi commette al fabbro quale armi gli deve fare.

Ma il fine della divina fruizione l'uomo non lo consegue mediante umana virtù, ma per grazia divina. Secondo la sentenza dell'Apostolo ai Romani. « Grazia di Dio (è) la vita eterna ».

Perciò condur l'uomo a tal fine non è proprio compito di governo umano, ma divino.

E simil governo appartiene a quel re che non è soltanto uomo, ma anche Dio: cioè al Signor nostro Gesù il quale rendendo gli uomini figli di Dio, li introduce nella Gloria Celeste.

Questo adunque è il governo commessogli da Dio; e

che non si corrompe; e perciò non solo sacerdote ma re è chiamato nelle Scritture, dicendo Geremia: « Regnerà (quale) re e sarà sapiente ».

E perciò da lui è derivato il regal sacerdozio e, quello ch'è più, tutti i fedeli di Cristo, in quanto sono come sue membra, son detti re e sacerdoti.

Ora il ministero di questo regno, affinchè le cose spirituali fosser distinte dalle temporali, non ai re terreni ma ai sacerdoti è stato affidato.

E specialmente al sommo sacerdote, successor di Pietro, Vicario di Cristo, pontefice romano cui tutti i re della cristianità bisogna sian soggetti come a Cristo stesso.

Poichè a quelli cui appartiene la cura dell'ultimo fine è logico stian soggetti coloro cui appartiene il compito dei fini antecedenti (secondarii, subordinati) per esser diretti apputo, dal suo comando, al fine ultimo.

Il sacerdozio dei gentili e tutto il loro culto mirava al conseguimento di beni temporali, che riguardano il comun bene della moltitudine, la cui cura spetta al re; perciò a questo debitamente eran soggetti i sacerdoti.

E siccome anche nella vecchia legge, al fedel popolo, eran promessi beni temporali e non dai demoni ma dal vero Iddio, così anche nella Vecchia Legge leggiamo che i sacerdoti devon esser soggetti ai re.

Ma nella Nuova il sacerdozio è qualcosa di più elevato *(altius)* come quello mediante il quale gli uomini vengono condotti ai celesti beni.

Per questo, nella legge di Cristo, i re debbon esser soggetti ai sacerdoti.

Perciò, per divina provvidenza, mirabilmente fu disposto che in Roma la quale Dio aveva previsto che sarebbe stata la principale città del popolo cristiano, questa usanza a poco a poco prendesse vigore: che i rettori cioè della città sottostessero ai sacerdoti.

Come riferisce Valerio Massimo: « Tutte le cose, la nostra città crede dover posporre alla religione, anche quelle in cui si scorge il decoro della maestà ».

Perciò non dubitaron gli imperatori di servire alle cose

sacre *(sacris imperia servire)* stimando che buon governo avrebber avuto dell'umane cose, qualora bene e costantemente avesser ubbidito alla divina potenza.

E poichè era destino che in Francia la religione del sacerdozio cristiano più avesse vigore, fu da Dio permesso che presso i Galli, anche i sacerdoti dei gentili detti Druidi definissero il diritto e le leggi di tutta la Gallia come, nel *De Bello Gallico*, Giulio Cesare ci riferisce.

CAPITOLO QUINDICESIMO

Come per il conseguimento del fine ultimo si richiede che il re disponga i sudditi a viver secondo virtù, additando quali sono i fini mediani e ciò che ne impedisce il raggiungimento e il rimedio ai detti impedimenti.

Come alla beata vita che speriamo in Cielo, è ordinata quasi a suo proprio fine, la vita con cui qui (in terra) gli uomini ben vivono, nella stessa maniera, il bene della moltitudine è il fine cui son ordinati i beni particolari che gli uomini si procurano: quali ricchezze, guadagno, salute, facondia, dottrina.

Ora, come abbiam detto, se chi ha in cura l'ultimo fine deve presiedere a coloro che pensano ai mezzi che conducono al suo raggiungimento e deve dirigerli col suo comando, è manifesto che il re, a quella guisa che dev'esser suddito al governo e all' ufficio amministrato dal sacerdote, così deve comandare a tutti gli umani uffici e ordinarli col comando del suo governo.

Chiunque poi ha l'incarico di fare una cosa che è subordinata ad un'altra, come a suo fine a questo deve badare: che l'opera sua cioè sia adatta al fine stesso.

Così il fabbro fa le armi per i combattimenti e l'edificatore dispone la casa in modo che sia atta all'abitazione.

Ora se il fine della vita presente è di conseguire la celeste beatitudine, dovere del re è di procurare in tal guisa la retta vita della moltitudine, che essa sia adatta a raggiungere tal felicità, e imponga ciò che conduce a detta beatitudine, proibisca ciò che l'ostacola.

Quale sia la vera via che conduce alla beatitudine e quali sian gli impedimenti si conosce dalla legge divina, la cui dottrina e cognizione appartiene all'ufficio dei sacerdoti.

Secondo quanto dice Malachia Profeta: « Le labbra dei sacerdoti custodiscano la scienza e si richiederà la legge della loro bocca ».

Perciò nel Deuteronomio il Signore comanda. Dopochè il re sarà salito sul trono del suo regno, descriverà nel volume il deuteronomio di questa legge, prendendo l'esemplare dal sacerdote della tribù levitica e lo terrà seco e lo leggerà ogni giorno della sua vita, affinchè impari a temere il Signore Dio suo e custodire le sue parole e le cerimonie comandate nella sua legge. Dalla quale egli istruito a questo specialmente mirerà, in qual maniera condurre al ben vivere la moltitudine a sè soggetta.

Compito che consiste in tre operazioni: primo creare nella moltitudine le condizioni di una retta vita, secondo, conservarla, terzo promuoverla a ulteriore perfezione. Ora nel ben vivere di un uomo due condizioni si richiedono di cui una principale: ciò è l'operare secondo virtù.

La virtù infatti è ciò per cui ben si vive *(qua bene vivitur)*; l'altra secondaria e quasi istrumentale, è la sufficienza dei beni corporali, il cui uso è necessario agli atti della virtù.

Nondimeno questa unità nell'uomo è prodotta e causata dalla natura; mentre quell'unità di un popolo che è chiamata pace, si deve procurare di nostra iniziativa *(industria procuranda)*.

Così per creare il *ben vivere* di una moltitudine si richiedon tre condizioni: primo che essa sia costituita in unità di pace; secondo che, unita da vincoli di pace, sia indirizzata al bene operare.

Perchè a quella guisa che l'uomo non può ben operare senza l'unità delle sue parti, così la moltitudine senza

l'unità della pace, combattuta in sé stessa, è impedita al ben fare.

In terzo luogo occorre che, per industria del reggente, sian sufficientemente provvedute le cose necessarie al ben vivere.

Costituita poi, per opera e cura del re, la buona vita nella moltitudine, è logico che questi attenda alla sua conservazione.

Ma ci son tre impedimenti per cui non si può stabilir con sicurezza il bene pubblico. Ed uno proviene dalla stessa natura.

Il bene di un popolo invero non si deve stabilire per un determinato tempo soltanto ma in modo che possa essere per così dire eterno.

E d'altra parte gli uomini, essendo mortali, non posson eternamente durare.

Senza dire che anche mentre vivon non son sempre di un medesimo vigore, perché la vita umana è soggetta a molte variazioni e per questo non son sempre capaci ad esercitare per tutta la vita gli stessi uffici.

L'altro ostacolo alla conservazione del bene pubblico, proviene dall'interno e consiste nella perversa volontà di alcuni pigri a far quel che la cosa pubblica richiede o perturbatori della pace o dannosi trasgressori della giustizia.

Il terzo impedimento ha una causa esterna ed è quando per l'invasione dei nemici la pace si dissolva e, come talvolta accade, una città o un regno venga totalmente distrutto.

Perciò si conviene al re triplice cura riguardo ai tre predetti (impedimenti).

Prima tra queste è quella riguardante la successione degli uomini e la sostituzione di quelli che presiedono ai diversi uffici.

E come per il divino governo nelle cose corruttibili che sempre non posson durare, è provvisto che per generazione una cosa succeda all'altra, affinché si conservi l'integrità dell'universo, così il re deve aver cura di conservare il bene della moltitudine, provvedendo sollecitamente che gli uni succedano al posto dei mancanti.

Secondariamente che mediante leggi, precetti, pene e premi rattenga dall'iniquità i suoi sudditi e li ecciti alla virtù, prendendo esempio da Dio che dette le leggi agli uomini promettendo ricompense a chi le osserva e le dovute pene ai trasgressori.

In terzo luogo il re deve render il suo popolo sicuro dai nemici.

Nulla infatti gioverebbe il rimedio contro i pericoli interni se lo Stato non fosse difeso da quelli esterni.

Così terzo dovere del re per ciò che riguarda la istituzione del bene della moltitudine è di cercare di promoverne il miglioramento.

E ciò avverrà se: quando alcuna delle predette cose se ne disordina egli la rimette al posto, se qualche cosa manca la supplisce, e se meglio si può fare procuri di farlo.

Perciò l'Apostolo ammonisce i fedeli che sempre sian emulatori di migliori carismati.

Queste le avvertenze relative all'ufficio del re delle quali particolarmente e con più diligenza bisogna trattare.

DANTE ALIGHIERI

IL SACRO IMPERO

Il De Monarchia *di Dante Alighieri (1265-1321) è un trattato di filosofia politica in tre libri. Ne fu occasione la calata in Italia dell'Imperatore Arrigo VII nei confronti del quale Dante nutrì speranze di Restaurazione. Questo avvenimento tuttavia è solo pretesto per un'opera in cui nulla è di contingente ma che riassume, nel suo reale significato, la concezione del Sacro Impero medievale.*
Come Il Sacro Impero *abbiamo scelto: del capitolo 1 i paragrafi V - XIV, del capitolo 3 i paragrafi XII - XV.*

CAPITOLO PRIMO

V

Ritornando ora a ciò che si diceva all'inizio, tre sono i problemi fondamentali che vengono dibattuti a proposito della Monarchia temporale, chiamata più comunemente « Impero »: su di essi è nostro proposito condurre un'indagine nell'ordine indicato e sulla base del principio che abbiamo stabilito. La prima questione è se la Monarchia sia necessaria al benessere del mondo. Questo può essere risolto, senza che vi si oppongano obiezioni dialettiche o d'autorità, con argomenti molto saldi ed evidenti: di questi, il primo può essere desunto dall'autorità del Filosofo nella sua *Politica*. Ivi Aristotele afferma, con la sua indiscussa autorità, che quando più elementi sono ordinati ad un unico fine, è necessario che uno di essi diriga e gli altri siano diretti; e ciò non è credibile soltanto per il nome glorioso dell'autore, ma anche per induzione. Se infatti consideriamo un uomo singolo, vedremo che in lui si verifica quanto sopra detto, poichè, essendo tutte le sue forze ordinate al conseguimento della felicità, fra di esse è la stessa forza intellettiva quella che regge e governa tutte le altre: l'uomo non potrebbe infatti conseguire la felicità in modo diverso. Se consideriamo una famiglia, il cui fine è quello di preparare i suoi componenti al ben vivere, vedremo che è necessario che vi sia in essa uno che governi e regga, cioè colui che chiamiamo il *pater familias* o chi ne fa le veci, secondo quanto dice il Filosofo: « Ogni famiglia è retta dal più anziano »; ed il compito di costui, come dice Omero, è quello di imporre a tutti gli altri regole e leggi. Da ciò deriva l'imprecazione proverbiale. « Abbi un pari in casa tua ». Se consideriamo un borgo, il cui fine è il raggiungimento di una adeguata assistenza nelle persone e nei beni, vedremo che anche qui è necessario che vi sia un

capo, o imposto da una autorità esterna, o emerso da sé col consenso della stessa comunità: per via diversa, infatti, non solo non si giunge alla mutua collaborazione, ma talvolta tutta la comunità può sfasciarsi, volendo molti dominare contemporaneamente. Se poi prendiamo in considerazione una città, il cui fine è il raggiungimento del benessere e dell'autosufficienza, vedremo ancora che è necessario che vi sia un solo governo non soltanto nel caso di un ordinamento politico buono, ma anche nel caso di uno cattivo; diversamente, non solo verrebbe smarrito il fine della vita civile, ma anche la città cesserebbe di essere se stessa. Se consideriamo infine un regno particolare, il cui fine è quello stesso della città, ma con la garanzia di una pace più stabile, constateremo ancora una volta che bisogna che vi sia un re che regga e governi, altrimenti non soltanto i cittadini non raggiungerebbero il loro fine, ma il regno stesso andrebbe verso la rovina, conformemente alle parole dell'Infallibile Verità: « Ogni regno in sé diviso sarà desolato ». Se tutto questo si verifica nelle comunità e nei singoli, destinati ad un qualsivoglia fine, è dunque vera la proposizione che abbiamo assunta più su; ora, è ormai noto che il genere umano nella sua totalità è ordinato ad un unico fine, come abbiamo già chiarito: quindi è necessario che ci sia uno che lo guidi o regga, e questo deve essere chiamato « Monarca » o « Imperatore ». Così risulta evidente che la Monarchia, ossia l'Impero, è necessaria al benessere del mondo.

VI

Come, poi, la parte sta al tutto, così l'ordine delle parti sta all'ordine del tutto. La parte sta al tutto come al proprio fine e perfezione: dunque anche l'ordine delle parti sta all'ordine del tutto come al proprio fine e perfezione. Da ciò deriva che la bontà dell'ordine delle parti non eccede la bontà dell'ordine del tutto, ma piuttosto si verifica il contrario. Ora, poiché nelle cose si trova un duplice

ordine, cioè un ordine delle parti rispetto a sé stesse ed uno delle parti rispetto ad un ente che non è esso stesso parte — così come abbiamo, ad esempio, l'ordine delle unità di un esercito fra di loro e l'ordine delle stesse unità rispetto al comandante —, l'ordine delle parti in vista di quest'uno è migliore come fine dell'altro tipo di ordine: quest'ultimo infatti è in funzione del primo e non viceversa. Perciò, se questo tipo di ordinamento si trova nei singoli raggruppamenti della moltitudine umana, a maggior ragione si dovrà trovare nella moltitudine stessa, ossia nella totalità del genere umano, in forza del sillogismo premesso, poiché si tratta di un ordine o di una forma più alta di ordine; ma questo tipo di ordine si ritrova in tutti i gruppi dell'umana moltitudine, come risulta ormai chiaro da ciò che si è detto nel capitolo precedente: dunque, si deve necessariamente ritrovare anche nella stessa totalità. E così tutte le parziali unità prima elencate, inferiori al regno, nonché i regni stessi, devono essere ordinati in funzione di un solo principe o principato, cioè del Monarca o della Monarchia.

VII

Inoltre, l'umanità nel suo insieme è in certo qual modo un tutto costituito di parti, e a sua volta è, in un certo senso, parte rispetto a un tutto: è infatti un tutto rispetto ai regni particolari ed ai popoli, come si è visto sopra, ed è una parte rispetto all'universo nella sua totalità. E ciò è di per sé manifesto. Quindi, come i veri componenti dell'umanità si ordinano in essa, così l'umanità deve ordinarsi nel tutto di cui è parte ma i suoi componenti si ordinano in essa rettamente: così altrettanto « rettamente » si può dire che essa si ordini rispetto al proprio tutto; le parti che compongono l'umanità, infatti, si ordinano ciascuna rispetto all'umanità stessa per via di un solo principio, come si può facilmente desumere da quanto si è detto. Dunque anche l'umanità stessa si ordinerà nell'uni-

verso, cioè rispetto al suo principe, che è Dio e Monarca, in modo semplice e per mezzo di un solo principio, cioè di un unico principe. Da ciò consegue che la Monarchia è necessaria al benessere del mondo.

VIII

Inoltre: è perfetto tutto ciò che è conforme all'intenzione del primo agente, che è Dio: e questo è di per sé noto, tranne che per coloro che negano che la bontà divina possa raggiungere il sommo della perfezione. L'intento di Dio è che ogni cosa creata sia simile a Lui, nei limiti, s'intende, delle possibilità della propria natura: per questo fu detto: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza »; infatti, sebbene l'espressione « ad immagine » non possa essere riferita agli esseri inferiori all'uomo, « a somiglianza », però, può essere applicata ad ogni singolo essere, perché tutto l'universo non è altro che l'orma della bontà divina. Dunque il genere umano raggiunge la perfezione quando attua tutta la rassomiglianza con Dio, secondo la possibilità della propria natura. Ma il genere umano perviene al grado massimo di somiglianza con Dio quando raggiunge il suo più alto grado di unità; infatti, solo in Dio, è la sola vera unità; per questo fu scritto: « Ascolta Israele, il Signore Dio tuo è uno ». Ma il genere umano è pienamente uno quando è totalmente raccolto in unità, e questo non può avvenire se non quando è sottoposto nella sua totalità ad un solo principe, come è di per sé chiaro. Dunque, quando il genere umano ubbidisce ad un sol principe, perviene al grado più alto di rassomiglianza con Dio, e quindi è più conforme all'intenzione divina, che rappresenta la sua massima perfezione, come è stato dimostrato all'inizio di questo capitolo.

IX

Similmente un figlio è perfetto quando imita, per quanto glielo consente la sua natura, la perfezione del padre. Ora, il genere umano è figlio del cielo, che è assolutamente perfetto in ogni sua opera: infatti l'uomo e il sole generano l'uomo, secondo quanto è detto nel secondo libro della *Fisica*; dunque il genere umano è perfetto quando imita, per quanto glielo consente la sua natura, l'immagine del cielo. E poiché tutto il cielo è regolato, in tutte le sue parti, moti e motori, da un unico moto, cioè da quello del primo mobile, e da un unico motore, che è Dio — come filosofando la mente umana può comprendere con grande chiarezza —, se si è ragionato bene, il genere umano raggiunge la sua perfezione quando è anch'esso regolato, nei suoi motori e nei suoi moti, da un unico principe come suo unico motore e da un'unica legge come suo unico moto. Per questo è evidentemente necessario al benessere del mondo, che vi sia la Monarchia, cioè quel principato unico che si chiama « Impero ». Queste considerazioni esprimeva Boezio quando diceva sospirando:

« O felice genere umano,
« se gli animi tuoi fossero retti da quell'amore
« da cui è retto il cielo! »

X

Inoltre, dove può esservi un dissidio, deve esserci la possibilità di un giudizio, altrimenti esisterebbe uno stato imperfetto non suscettibile di perfezione: e ciò è impossibile perché Dio e la natura non sono mai imprevidenti riguardo a ciò che è necessario. Ora, fra due principi, l'uno non sottoposto all'altro, può sorgere un dissidio o per colpa di ambedue o per colpa dei sudditi. come è facile comprendere; è dunque necessario che fra loro intervenga un giudizio. Ma poiché l'uno non può giudicare l'altro, per il fatto che l'uno non è sottoposto all'altro — infatti il pari non ha autorità sul suo simile —, è necessario che vi sia un terzo, investito di giurisdizione

più ampia, il quale, nell'ambito dei suoi diritti, abbia autorità su entrambi. E costui sarà il Monarca o non lo sarà: se sì, avremo conseguito il nostro scopo; in caso contrario, invece, costui avrà a sua volta di nuovo un eguale fuori dell'ambito della sua giurisdizione: e allora, di nuovo, sarà necessario un altro terzo. In tal modo, o si avrà un processo all'infinito, ciò che non è possibile, oppure si dovrà giungere a un giudice primo e sommo, a giudizio del quale si risolvano tutti i dissidi, indirettamente o direttamente: e questo sarà il Monarca o Imperatore. La Monarchia è dunque indispensabile al mondo. E questa necessità già vedeva il Filosofo, quando diceva: « Le cose non vogliono essere disposte male; ma la pluralità dei principati è un male: uno solo dunque deve essere il principe ».

XI

Inoltre: il mondo è ordinato nel modo migliore quando in esso si ha il massimo grado di giustizia. Per questo Virgilio, volendo celebrare la nuova età che sembrava sorgere ai suoi tempi, cantava nelle sue *Bucoliche*:

« Già torna la Vergine, tornano i regni di Saturno ».

« Vergine » infatti era chiamata la giustizia, detta anche « Astrea »; « regni di Saturno » erano detti i tempi meravigliosi, chiamati anche età dell'oro. Ora, il grado massimo di giustizia si consegue solo sotto un Monarca: dunque, per un perfetto ordinamento del mondo, è necessaria la Monarchia o Impero. A chiarimento della premessa minore, bisogna sapere che la giustizia, considerata in sé e per sé, è in certo qual modo come l'essenza della retta, o riga, che non ammette deviazioni di sorta; e così non è suscettibile di più e di meno, come avviene pure per la bianchezza considerata in astratto. Queste, infatti, sono forme che possono entrare a far parte di un composto, restando semplici e invariabili nella loro essenza, come dice giustamente il Maestro dei *Sei principi*. Tuttavia possono anche variare in più e in meno entrando a far parte dei soggetti di cui partecipano, a seconda che nei soggetti vi sia una maggiore o minore mescolanza di contrari. Pertanto la giustizia si realizza nel suo grado più alto quando nel soggetto si mescola, sia quanto all'abito. sia quanto all'operazione, al minimo di elementi contrari; in tal caso, di essa si può veramente dire, come afferma il Filosofo. « Né Espero né Lucifero è così ammirevole ». Infatti allora è simile a Diana, quando nel vermiglio sereno del mattino guarda il fratello dall'opposto orizzonte. Quanto all'abito, la giustizia trova talvolta il proprio contrario nel volere; infatti, dove la volontà non è pura da ogni desiderio, la giustizia, anche se è presente, tuttavia, non c'è nel pieno fulgore della sua purezza, perché viene a trovarsi in un soggetto che, anche se in grado minimo, in qualche modo tuttavia le oppone una certa resistenza; per questo si fa bene a scacciare quelli che cercano di influenzare il giudice. Quanto poi all'operazione, la giustizia incontra il proprio contrario nel potere, perché essendo la giustizia una virtù che si rivolge agli altri, in che modo si potrebbe operare secondo giustizia senza disporre della possibilità di dare a ciascuno quel che gli è dovuto? Da ciò risulta chiaro che quando più potente è il giusto, tanto maggiore sarà la giustizia nel suo operare.

Dopo questo chiarimento, si ragioni così: la giustizia si realizza pienamente nel mondo quando si trova in un soggetto fornito di volontà perfetta e del massimo grado di potenza; tale è soltanto il Monarca: dunque nel mondo la giustizia si realizza pienamente solo quando risiede nel Monarca. Questo prosillogismo appartiene alla seconda figura, con la sua negazione implicita, ed è simile a quest'altro: ogni B è A; solo C è A: dunque solo C è B. Cioè: ogni B è A; nessuno, salvo C, è A; quindi nessuno, tranne C, è B. La prima proposizione risulta chiara per la precedente spiegazione; l'altra si dimostra come segue, in primo luogo in rapporto al vo-

lere, quindi in rapporto al potere. A chiarimento del primo punto è da notare che il più grande ostacolo alla giustizia è costituito dalla cupidigia, come sostiene Aristotele nel quinto libro *A Nicomaco*. Una volta rimossa del tutto la cupidigia, non rimane più nulla che si opponga alla giustizia, donde il parere del Filosofo per cui tutto ciò che può essere stabilito per legge, in alcun modo sia lasciato all'arbitrio del giudice, cosa, questa, necessaria per timore, appunto, della cupidigia, che può facilmente allontanare le menti degli uomini dalla retta via. Ora, dove non v'è nulla che si possa desiderare, ivi è impossibile che vi sia cupidigia: eliminando pertanto ogni oggetto di desiderio, sono eliminate le passioni stesse. Ma il Monarca non ha nulla da desiderare perché la sua giurisdizione ha come confine soltanto l'oceano — ciò che non avviene per gli altri principi, i cui principati confinano con principati altrui, come ad esempio quello del re di Castiglia, che confina con quello del re d'Aragona. Ne deriva allora che solo il Monarca può, fra i mortali, essere il soggetto più genuino della giustizia. Inoltre, come la cupidigia, per quanto poca, oscura in qualche modo l'abito della giustizia, così la carità, o retto amore, lo affina e lo illumina. La giustizia pertanto può trovare la sua sede migliore in colui che può realizzare il massimo di amore; tale è il Monarca: dunque, quando c'è il Monarca, si ha, o si può avere, il massimo grado di giustizia. Che il retto amore possa operare quanto si è detto, si può desumere da quanto segue. la cupidigia, spregiando l'essenza dell'uomo, cerca altri beni; la carità, invece, spregiando gli altri beni, cerca Dio e l'uomo, e, di conseguenza, il bene dell'uomo. Ora, poiché tra gli altri beni dell'uomo, il maggiore è quello di vivere in pace — come sopra si diceva —, e questo bene è essenzialmente frutto della giustizia, sarà proprio la carità a rendere più salda la giustizia, e tanto più, quanto essa sarà maggiore. E che poi il massimo grado di retto amore per gli uomini debba trovarsi nel Monarca, risulta chiaro nel modo seguente: tutto ciò che è oggetto d'amore, tanto più è amato quanto è più vicino a chi lo ama; ma gli uomini sono più vicini al Monarca che agli altri principi: dunque da lui sono o devono essere amati al massimo grado. La prima premessa risulta manifesta se si considera la natura del rapporto agente-paziente; la seconda appare chiara per il fatto che gli uomini non sono vicini agli altri principi se non solo come gruppi; al Monarca invece lo sono come totalità. E ancora: essi sono vicini agli altri principi attraverso il Monarca e non viceversa, e quindi il monarca tutela tutti gli uomini anteriormente e immediatamente rispetto agli altri principi; questi infatti tutelano l'umanità attraverso il monarca, poiché la loro particolare funzione tutelatrice discende da quella suprema del monarca.

Inoltre, quanto più una causa è universale, tanto più ha forza di causa, perché una causa inferiore non è causa se non in virtù della superiore, come risulta da ciò che è detto nel *De causis*; e quanto più una causa è causa, tanto più ama il proprio effetto, poiché tale amore deriva dalla causa come tale. Ora, poiché il Monarca è, tra i mortali, la causa più universale che produce il loro benessere, dato che, come si è detto, gli altri principi causano questo benessere solo in virtù del Monarca, ne consegue che il bene degli uomini è amato soprattutto dal Monarca. Che poi il Monarca si trovi nelle condizioni migliori per esercitare la giustizia, chi può dubitarne, se non colui che non comprende il valore di questa parola, dal momento che il Monarca, se è veramente tale, non può aver nemici? Dimostrata pertanto a sufficienza la premessa minore del sillogismo principale, la conclusione è ormai ben chiara: la Monarchia è effettivamente necessaria per un perfetto ordinamento del mondo.

XII

Il genere umano, inoltre, si trova in uno stato perfetto quando è perfettamente libero. Questa affermazione di-

viene manifesta ove si chiarisca preliminarmente quale è il fondamento della libertà. In proposito bisogna sapere che il fondamento primo della nostra libertà è la libertà d'arbitrio, che molti hanno sulle labbra, ma che pochi comprendono. Molti infatti giungono a dire che il libero arbitrio è il libero giudizio applicato alla volontà, e dicono il vero: ma ciò che è implicito in queste parole sfugge poi ad essi, così come capita ai nostri logici che si servono quotidianamente di proposizioni, da inserire come esempi nelle loro argomentazioni, come ad esempio: un triangolo consta di tre angoli pari a due retti. Io dico invece che il giudizio è il termine medio fra l'apprendere e l'appetire; prima infatti una cosa è appresa; dopo è giudicata buona o cattiva, e infine colui che giudica la segue o la fugge. Se, dunque, il giudizio muove in tutto l'appetito ed in nessun modo è da quello prevenuto, è libero; se invece il giudizio è mosso dall'appetito, che in un modo qualsiasi influisce su di lui, non può essere libero, poiché non dipende più da sé stesso, ma è asservito a un altro. Ed è per questo che i bruti non possono avere libertà di giudizio, perché i loro giudizi sono sempre prevenuti dall'appetito. Da questo risulta anche che le sostanze intellettuali, la cui volontà è immutabile, nonché le anime separate che si sono staccate felicemente da questo mondo, non perdono il libero arbitrio, perché la loro volontà è immutabile, ma lo conservano perfetto e pieno.

Ciò premesso, è poi manifesto che questa libertà, o questo fondamento di tutta la nostra libertà è il più gran dono elargito da Dio alla natura umana — come ho già detto nel *Paradiso* della *Commedia* —, perché in virtù di esso siamo felici qui sulla terra come uomini, e felici come dèi nell'al di là. E se questo è vero, chi dirà che il genere umano non si trova in una condizione perfetta quando può usufruire pienamente della libertà? Ma gli uomini sono pienamente liberi sotto il Monarca. Per comprendere ciò, bisogna sapere che è libero ciò che « dipende da sé e non da altro », come sostiene il Filosofo nella *Metafisica*. Infatti,

quello che dipende da altro è condizionato da ciò da cui dipende come la via è condizionata dalla meta. Ora, il genere umano solo sotto il Monarca dipende da sé e non da altro: infatti solo allora vengono raddrizzati i governi che avevano degenerato — cioè le democrazie, le oligarchie e le tirannidi — i quali riducono l'umanità alla servitù, come è evidente se uno li esamini tutti, e solo allora governano bene i re, gli aristocratici, che chiamano ottimati e gli zelatori della libertà del popolo; poiché, dato che il Monarca, come si è visto, ama massimamente gli uomini, vuole che tutti divengano buoni, il che non potrebbe verificarsi presso governi degenerati. Per questo il Filosofo nella sua *Politica* dice che in un governo degenerato l'uomo buono è un cittadino cattivo, in un governo retto, invece, l'uomo buono e il buon cittadino si identificano. Questi governi retti mirano alla libertà, cioè a che gli uomini vivano per sé; infatti i cittadini non vivono in funzione dei consoli, né il popolo in funzione del re, ma viceversa, i consoli in funzione dei cittadini e il re in funzione del popolo, perché, come il governo non è costituito per le leggi, ma anzi le leggi per il governo, così coloro che vivono secondo la legge non sono ordinati in funzione del legislatore, ma piuttosto quello in funzione di questi, come sostiene anche il Filosofo in quelle opere che ci ha lasciato sul presente argomento. Di qui risulta chiaro anche che i consoli o i re, sebbene quanto ai mezzi siano signori degli altri, tuttavia quanto ai fini ne sono ministri, e più di tutti lo è il Monarca, che deve essere considerato senz'altro ministro di tutti quanti. Ed è poi chiaro, inoltre, che la Monarchia è anche richiesta dal fine stesso che ispira l'attività legislativa.

Dunque il genere umano è nelle condizioni migliori quando si trova sotto il Monarca; dal che deriva che la Monarchia è necessaria al benessere del mondo.

XIII

Ancora: chi può essere disposto nel miglior modo a go-

vernare, può nel migliore dei modi infondere queste sue disposizioni anche negli altri, perché in ogni azione l'agente tende soprattutto, sia che agisca per necessità di natura, sia di sua spontanea volontà, ad assimilare a sé gli altri. Da ciò deriva che ogni agente, in quanto tale, prova diletto; infatti, poiché tutto ciò che è desidera il proprio essere, e nell'azione l'essere dell'agente si accresce in qualche modo, ne consegue necessariamente che il diletto è sempre connesso alla cosa desiderata. Nulla dunque agisce effettivamente se non essendo già tale quale il paziente deve divenire; per questo il Filosofo dice nella *Metafisica*. « Tutto ciò che passa dalla potenza all'atto, può passarvi per mezzo di qualcosa che è già in atto »; ché se un ente tentasse di operare altrimenti, fallirebbe. Con questo argomento può essere demolito l'errore di coloro che predicando bene e operando male, credono di poter plasmare vita e costumi altrui, non tenendo conto che persuasero più le mani di Giacobbe che non le sue parole, sebbene quelle inducessero poi al falso e queste al vero. Di qui le parole di Aristotele a Nicomaco: « Su ciò che riguarda le passioni e le azioni, le parole meritano minor fede delle opere »; e di qui anche quel che veniva detto dal cielo al peccatore Davide: « Perché vai narrando le opere della mia giustizia? », come a dire: « Invano tu parli, perché sei diverso da quel che dici ». Da queste considerazioni si può desumere che chi vuole infondere negli altri le migliori disposizioni, deve essere già a sua volta ottimamente disposto. Ma solo il Monarca può essere disposto nel modo migliore a governare. E questo si dimostra così: ogni cosa è tanto più facilmente e tanto meglio disposta ad un determinato abito e ad una determinata operazione, quanto meno vi sia in essa opposizione allo svolgersi di questa capacità; per cui più facilmente e meglio giungono all'abito della verità filosofica quelli che non hanno mai udito niente di filosofia, che non coloro i quali ne hanno appreso qualcosa saltuariamente e sono stati imbevuti di false opinioni. Per questo dice giustamente Galeno: « Costoro hanno bisogno di un tempo doppio per giungere alla scienza ».

Ora, dato che il Monarca è fra gli uomini proprio quello che non può avere, o, semmai, può avere — come si è dimostrato più su — solo in minima misura, occasioni di cupidigia — il che, invece, non avviene per gli altri principi —; e siccome solo la cupidigia è quella che corrompe il giudizio e pone ostacoli alla giustizia, ne consegue che solo il Monarca può trovarsi — assolutamente o, per lo meno, il più possibile — nella disposizione migliore per governare, perché fra tutti gli uomini può avere nel modo più perfetto la possibilità di giudicare e rendere giustizia: due qualità, queste, essenziali per il legislatore e per l'esecutore della legge, come testimonia quel santissimo re che chiedeva a Dio ciò che era necessario a un re e ad un figlio di re: « Dio, egli diceva, dà il tuo giudizio al re e la tua giustizia al figlio del re ». Bene pertanto è stato detto nella premessa minore, che il Monarca solo è quello che può essere disposto nel modo migliore a governare: dunque il Monarca solo può infondere negli altri le migliori disposizioni. Da ciò consegue che la Monarchia è necessaria ad una perfetta disposizione del mondo.

XIV

Inoltre: ciò che può essere fatto da uno, è meglio sia fatto da uno che da molti. Questa proposizione si dimostra così: sia dato un elemento, A, da cui può essere fatta una certa cosa, e più elementi, A e B, dai quali similmente la stessa cosa può essere fatta; se quello stesso che fanno A e B può essere fatto soltanto da A, inutilmente si assume anche B, perché non ne deriva nulla, dal momento che già prima A realizzava l'identico risultato. E siccome ogni assunzione del genere è oziosa, ossia superflua, e tutto ciò che è superfluo spiace a Dio e alla natura e, a sua volta, ciò che spiace a Dio e alla natura è male, come è di per sé manifesto, ne deriva non solo che è meglio che una cosa sia fatta da uno solo, se è possibile, piuttosto che da più, ma che quanto è realizzato da uno

solo è bene, quanto è realizzato da più è assolutamente male. Inoltre: una cosa è migliore in quanto è più vicina ad un'altra ottima: e il fine ha valore di ottimo; ma l'esser compiuto da uno solo significa esser più vicino al fine: dunque è cosa migliore. E che sia più vicino al fine, risulta chiaro nel modo seguente: C sia il fine; A l'esser compiuto da uno solo; A e B l'esser compiuto da parte di più: è chiaro che la via da A a C attraverso B è più lunga della via diretta da A a C. Ma il genere umano può essere governato da un solo, supremo principe, che è il Monarca. Quanto a ciò si badi però che quando si dice che « il genere umano può essere governato da un solo, supremo principe », questa proposizione non va intesa nel senso che anche le più minute questioni di ciascun municipio possano essere giudicate direttamente da lui — anche se le leggi municipali sono talvolta insufficienti ed hanno bisogno di una generale direttiva, come risulta chiaro dalle parole del Filosofo contenute nel quinto libro *A Nicomaco*, in cui è raccomandata l'equità. Le nazioni, i regni e le città hanno delle caratteristiche loro proprie che devono essere regolate da leggi diverse; la legge infatti è una regola direttiva di vita. È pertanto diverso il modo con cui devono essere regolati gli Sciti che vivendo oltre la settima zona, sono esposti ad un forte squilibrio nella durata dei giorni e delle notti, e sono tribolati da un freddo quasi intollerabile; e diverse sono le regole che si adattano ai Garamanti che, abitando nella zona equinoziale e usufruendo di giorni sempre eguali alle notti, per l'eccessiva calura non possono essere coperti da alcun indumento. Piuttosto la proposizione va intesa nel senso che il genere umano, nelle sue universali aspirazioni, deve essere retto dal Monarca e da lui guidato alla pace secondo una regola universale. E questa regola, o legge, i singoli principi devono riceverla da lui, così come l'intelletto pratico, per concludere all'azione, riceve la premessa maggiore dall'intelletto speculativo, e partendo da quella assume la premessa particolare, che è propriamente sua, e conclude così alla particolare azione. E ciò non soltanto è possibile ad uno

solo, ma è necessario che da uno solo proceda perché sia evitata qualsiasi confusione sui principi universali. Tale procedimento fu seguito anche da Mosè, il quale scrive nella legge che egli, scelti i capi delle tribù dei figli di Israele, lasciava loro i giudizi minori, riservando a sé soltanto quelli di maggior conto e di interesse più generale, di cui si servivano poi i capi, applicandoli tribù per tribù, secondo quel che conveniva ad ognuna. Dunque è meglio che il genere umano sia retto da uno piuttosto che da più: e quindi dal Monarca, che è, appunto, il principe unico; e se ciò è meglio, è anche più accetto a Dio, perché Dio vuole sempre quello che è meglio. Ora, siccome tra due cose sole, quella che è migliore è anche la migliore in senso assoluto, ne consegue che tra i due termini « uno » e « più », il primo non solo è più accetto a Dio, ma è anche il più accetto in senso assoluto. Da ciò deriva che il genere umano si trova nelle condizioni migliori quando è retto da uno solo; e quindi la Monarchia è necessaria al benessere del mondo.

CAPITOLO TERZO

XII

Esposti e respinti gli errori sui quali in particolare si fondano coloro che sostengono la dipendenza dell'autorità imperiale del Pontefice Romano, bisogna ora tornare indietro e mostrare la soluzione vera di questo terzo problema che ci si proponeva all'inizio di mettere in luce. Essa sarà raggiunta in modo soddisfacente se, svolgendo l'indagine sulla base del principio che abbiamo fissato come punto di partenza, si dimostrerà che la predetta autorità dipende immediatamente da Colui che sta al culmine di tutto l'essere, cioè Dio. La dimostrazione potrà essere condotta tanto mostrando l'indipendenza dell'autorità imperiale dall'autorità della Chiesa — la sola su cui vi sia controversia —, quanto direttamente, dimostrando che essa dipende immediatamente da Dio. Che, ora, l'autorità della Chiesa non

sia causa dell'autorità imperiale, si dimostra così. Se un soggetto mantiene pienamente tutta la sua virtù anche quando un altro soggetto non esiste o non opera su di lui, il secondo non è la causa della virtù del primo. Ma l'Impero ha mantenuta tutta intera la sua virtù anche quando la Chiesa non esisteva o non era in grado di operare su di lui: dunque la Chiesa non è la causa della virtù dell'Impero e, per conseguenza, neppure della sua autorità, essendo la sua virtù e la sua autorità la stessa cosa. La Chiesa sia A, l'Impero B, e l'autorità o virtù dell'Impero C. Se, non esistendo A, C è in B, è impossibile che A sia causa dell'essere C in B, perché è impossibile che l'effetto preceda la causa nell'esistenza. Ancora, se, non operando A, C è in B, necessariamente A non è causa del fatto che C sia in B, perché alla produzione di un effetto, è necessario che preceda una causa, in particolare la causa efficiente a cui ci si riferisce. La premessa maggiore di questa dimostrazione, è immediatamente chiara; la minore è confermata da Cristo e dalla Chiesa. Cristo la conferma con la sua nascita e la sua morte, come si è detto sopra; la Chiesa, con quel che dice Paolo a Festo negli *Atti degli Apostoli:* « Sto davanti al tribunale di Cesare dove debbo essere giudicato »; poi anche con quel che l'Angelo di Dio disse a Paolo poco dopo: « Non temere, Paolo, bisogna che tu compaia davanti a Cesare », e più avanti, di nuovo, con le parole di Paolo ai Giudei viventi in Italia: « Per l'opposizione dei Giudei sono stato costretto ad appellarmi a Cesare, non quasi che io abbia da accusare in qualcosa il mio popolo, ma per strappare l'anima mia alla morte ». Se, ora, Cesare non avesse avuto già fin da allora autorità di giudicare le cose temporali, né Cristo ciò avrebbe fatto credere, né colui che diceva: « Desidero dissolvermi ed essere con Cristo » si sarebbe appellato ad un giudice incompetente. Se poi anche Costantino non avesse avuto autorità, non avrebbe potuto di diritto affidare in amministrazione alla Chiesa quei beni dell'Impero che le affidò, e così la Chiesa godrebbe ingiustamente di quella donazione, poiché Dio vuole che le offerte siano immacolate, secondo

quanto è detto nel Levitico: « Ogni offerta che farete a Dio sarà senza fermento ». Questo precetto, sebbene sembri rivolto in particolare a chi offre, tuttavia lo è anche, di conseguenza, a chi riceve; sarebbe infatti stolto credere che Dio voglia che si riceva ciò che proibisce di dare, dal momento che lo stesso libro prescrive ai Leviti: « Non contaminate le vostre anime né toccate alcuni di questi animali per non essere immondi ». Ma dire che la Chiesa si valga nel modo suddetto del patrimonio affidatole è insostenibile: quindi il presupposto era falso.

XIII

Ancora: se la Chiesa avesse il potere di conferire autorità al Principe romano, lo avrebbe o da Dio, o da sé stessa, o da un qualche imperatore, o dal consenso di tutti gli uomini, o almeno dei migliori fra essi. Non vi è altra fonte dalla quale questo potere potrebbe esserle giunto. Ma essa non lo riceve da alcuna di queste fonti, dunque non lo ha. Che non lo riceva da alcuna di queste fonti risulta da quanto segue. Se ne fosse stata investita da Dio, questo sarebbe avvenuto o per legge divina, o per legge naturale: ché quel che si riceve dalla natura, si riceve da Dio senza che sia vero il contrario. Ma non è avvenuto per legge naturale, poiché la natura non impone legge se non ai suoi effetti, e Dio non può essere incapace quando vuol produrre qualcosa senza agenti intermedi. Per cui la Chiesa non è effetto della natura, ma di Dio, che dice: « Su questa pietra edificherò la mia Chiesa », e altrove: « Ho compiuto l'opera che mi hai affidato »; perciò è chiaro che la natura non le ha dato alcuna legge. Ma non ha avuto questo potere neanche per legge divina: tutte le leggi divnie, infatti, sono contenute nei due Testamenti, ed ivi non riesco a trovare che all'antico o al nuovo sacerdozio sia stata mai affidata una qualche cura delle cose temporali. Anzi trovo che tanto i sacerdoti antichi quanto i nuovi ne furono esclusi espressamente, come risulta rispettivamente dalle parole di Dio a Mosè per i primi e da quel-

le di Cristo ai Discepoli per i secondi; e questa esclusione non avrebbe senso se l'autorità del governo temporale derivasse dal sacerdozio, perché almeno nel conferire l'autorità urgerebbe la preoccupazione di provvedervi e, poi, la continua attenzione affinché chi ha ricevuto l'autorità non si svii dalla via della giustizia. Che la Chiesa poi non abbia ricevuto il potere da sé stessa, è facile a capirsi. Nulla vi è infatti che possa dare quello che non ha, per cui occorre che ogni agente porti in certo qual modo già in atto in sé stesso ciò che poi tende a fare, come è detto nella *Metafisica*. Ma è chiaro che se la Chiesa ha effettivamente conferito a sé stessa quel potere, non lo poteva possedere prima di darselo e così si sarebbe dato ciò che non aveva, il che è impossibile. Che non l'abbia ricevuto da alcun Imperatore, risulta abbastanza evidente dalle chiarificazioni che precedono. E che, infine, non l'abbia ricevuto dal consenso di tutti o dei migliori, chi potrebbe dubitarne, quando non solo gli abitanti dell'Asia e dell'Africa, ma la maggior parte degli stessi abitanti dell'Europa sono avversi a questo potere? E quando si tratta di cose chiarissime, reca fastidio addurre ulteriori dimostrazioni.

XIV

Similmente: ciò che è contro la natura di un ente, non può essere annoverato nel numero delle sue virtù, perché le virtù di ciascun ente derivano dalla natura dell'ente stesso in vista del conseguimento del proprio fine; ma il potere di conferire autorità a questo nostro regno mortale è contro la natura della Chiesa: dunque non è nel numero delle sue virtù. Per dimostrare la premessa minore, bisogna tener presente che la natura della Chiesa è la forma della Chiesa: infatti, sebbene si usi il termine natura per indicare il rapporto materia-forma, tuttavia l'espressione si riferisce principalmente alla forma, come è dimostrato nella *Fisica*. Ora, la forma della Chiesa non è nient'altro che la vita di Cristo, nel suo complesso di massime e di

opere: la sua vita infatti fu il modello ideale della Chiesa militante, specialmente dei pastori e, soprattutto, del sommo pastore il cui compito è di pascere gli agnelli e le pecore. Perciò, sul punto di lasciar la forma della sua vita, Gesù dice nel Vangelo di Giovanni: « Vi ho dato un esempio affinché facciate anche voi come vi ho fatto io », e, sempre nello stesso Vangelo, dice a Pietro in particolare, dopo avergli affidato l'ufficio di pastore: « Pietro, seguimi ». Ma Cristo, davanti a Pilato, negò che il suo fosse governo temporale: « Il mio regno, disse, non è di questo mondo; se lo fosse, i miei ministri combatterebbero in ogni modo perché non fossi consegnato ai Giudei; invece il mio regno non è di qui ». Questa frase non va intesa nel senso che Cristo, che è Dio, non sia Signore del regno temporale, dal momento che il Salmista dice: « Poiché Suo è il mare ed Egli stesso lo ha fatto e le sue mani hanno consolidato la terra asciutta »; ma nel senso che Egli, come modello della Chiesa, non se n'era assunta la cura. Come se un sigillo d'oro parlasse di sé dicendo: io non sono unità di misura per nessun genere di oggetti; la quale affermazione non vale in quanto il sigillo è d'oro, perché l'oro è l'unità di misura per tutti i metalli, ma in quanto esso è un segno riproducibile per mezzo dell'impressione. È essenziale dunque per la Chiesa dire e pensare la medesima cosa: dire o pensare l'opposto sarebbe contrario alla sua forma, com'è chiaro, o, che è lo stesso, alla sua natura. Onde si conclude che il potere di conferire autorità al governo temporale è contro la natura della Chiesa, poiché la contrarietà nel pensiero o nel discorso consegue da una contrarietà insita nella cosa detta o pensata, come il vero e il falso in un discorso son conseguenza dell'essere o non essere della cosa che ne è l'oggetto, come ci insegna la dottrina dei *Predicamenti*.

Con gli argomenti che precedono è così dimostrato a sufficienza, mediante una riduzione « all'incoerente », che l'autorità dell'Impero non dipende affatto dalla Chiesa.

XV

Sebbene nel capitolo precedente si sia dimostrato mediante riduzione « all'incoerente » che l'autorità dell'Impero non trae la sua origine dall'autorità del sommo Pontefice, tuttavia non è stato ancora del tutto dimostrato che essa dipende direttamente da Dio, se non in quanto ciò è una conseguenza di questa negazione. Infatti, se l'autorità imperiale non dipende dal vicario di Dio, deve dipendere da Dio. Ma ora, per una soluzione esauriente delle nostre indagini, occorre dimostrare direttamente che l'Imperatore, ossia il Monarca del mondo, si trova in rapporto immediato con il principe dell'universo, che è Dio. A questo proposito bisogna tener presente che l'uomo, unico fra gli esseri, si trova a metà strada fra le cose corruttibili e quelle incorruttibili, per cui i filosofi lo paragonano giustamente all'orizzonte, che è la linea che delimita i due emisferi. Difatti l'uomo, a seconda che lo si consideri dal punto di vista di una delle sue due parti essenziali, cioè l'anima e il corpo, è corruttibile quanto al solo corpo, incorruttibile invece quanto all'anima. Per cui ben dice il Filosofo nel secondo libro *Dell'Anima*, riferendosi alla parte incorruttibile: « Solo questa, in quanto eterna, può separarsi dal corruttibile ». Se dunque l'uomo è termine medio fra le cose corruttibili e le incorruttibili, dal momento che ogni termine medio partecipa della natura degli estremi, è necessario che egli sia partecipe dell'una e dell'altra natura. E siccome ogni natura è preordinata ad un fine ultimo, l'uomo dovrà avere due fini, in modo che, come solo fra tutti gli esseri partecipa della incorruttibilità e della corruttibilità, solo fra tutti gli esseri sia ordinato a due fini ultimi, ad uno in quanto corruttibile, all'altro in quanto incorruttibile. Due fini pertanto l'ineffabile Provvidenza ha posto dinanzi all'uomo come mète da raggiungere: la felicità di questa vita, che consiste nella piena attuazione delle sue capacità, ed è raffigurata nel Paradiso terrestre; e la beatitudine della vita eterna, la quale consiste nel godimento della visione di Dio — cui le capacità proprie dell'uomo non possono elevarsi da sé senza l'aiuto della luce divina — ed è raffigurata nel Paradiso celeste. A queste beatitudini, come a termini diversi, bisogna giungere con mezzi diversi. Infatti arriviamo alla prima per mezzo degli insegnamenti filosofici, purché li seguiamo effettivamente operando secondo le virtù morali e intellettuali; arriviamo invece alla seconda per mezzo degli ammaestramenti dello spirito, che trascendono l'umana ragione, purché li seguiamo operando secondo le virtù teologiche, cioè la fede, la speranza e la carità. Queste mète, e i mezzi per raggiungerle, ci sono state indicate rispettivamente dalla ragione umana, che i filosofi ci hanno reso interamente palese, e dallo Spirito Santo, il quale, per mezzo dei profeti e degli agiografi nonché per mezzo di Gesù Cristo, figlio di Dio a Lui coetaneo, e dei suoi discepoli, ci ha rivelato la verità soprannaturale a noi necessaria. Tuttavia la cupidigia umana farebbe dimenticare mète e mezzi se gli uomini, come cavalli erranti in preda alla loro bestialità, non fossero raffrenati nel loro cammino terreno « con la briglia ed il morso ». Per questo l'uomo ebbe bisogno di due guide in vista del suo duplice fine: il Sommo Pontefice, che, seguendo le verità rivelate, guidasse il genere umano alla vita eterna e l'Imperatore che, seguendo invece gli insegnamenti della filosofia, lo indirizzasse alla felicità temporale. E siccome a questo porto della felicità terrena, nessuno o pochi — e questi con estrema difficoltà — possono giungere se il genere umano, calmati i tempestosi allettamenti della cupidigia, non riposi libero nella tranquillità della pace, ecco che questa è la mèta alla quale soprattutto deve mirare il tutore del mondo, che si chiama Principe Romano: far sì, cioè, che in questa aiuola dei mortali si viva in pace e in libertà. Siccome poi l'ordinamento di questo mondo è in rapporto con la rotazione dei cieli, è necessario, perché si possano applicare utilmente gli insegnamenti della libertà e della pace in modo adatto ai luoghi e ai tempi, che questo tutore del mondo sia ordinato da Colui che vede direttamente la totale disposizione dei Cieli. Ma questi può essere soltanto Colui che

l'ha preordinata per poter provvedere mediante essa a coordinare ogni cosa secondo i suoi piani. Se così è, solo Dio elegge, solo Dio conferma, non avendo nessuno al di sopra di sé. Da ciò si può trarre anche questa ulteriore conseguenza: che cioè non possono essere chiamati « elettori » né quelli che portano oggi questo titolo, né quelli che comunque possono averlo portato in passato: essi vanno considerati piuttosto come « rivelatori della divina provvidenza ». Di qui la discordia che talvolta divide costoro, a cui è stata affidata la prerogativa di rivelare la volontà divina; essa è dovuta al fatto che tutti o alcuni di essi, ottenebrati dalla nebbia della cupidigia, non riescono a discernere l'elezione che Dio ha fatto. E così risulta chiaro che l'autorità del Monarca temporale deriva, senza alcun intermediario, dalla Fonte stessa di ogni autorità, la qual Fonte, tutta unita nella roccaforte della sua semplicità, scorre poi in molteplici ruscelli per sovrabbondanza di bontà.

E con questo mi sembra ormai di aver raggiunto a sufficienza la mèta che mi ero proposto. Infatti è stata trovata la vera soluzione delle tre questioni per cui si ricercava se l'ufficio del Monarca è necessario al benessere del mondo, se il popolo romano si è appropriato di diritto dell'Impero, e, infine, se l'autorità del Monarca dipende direttamente da Dio o da altri. La soluzione che si è data di quest'ultimo problema non va ad ogni modo interpretata così alla lettera da escludere assolutamente che il Principe Romano soggiaccia in qualcosa al Sommo Pontefice, perché questa nostra felicità terrena è ordinata in certo qual modo in funzione della felicità eterna. Cesare usi dunque verso Pietro quella riverenza che il figlio primogenito deve al padre, affinché irraggiato dalla luce della grazia paterna, illumini con maggior efficacia il mondo al quale è stato preposto da Quello solo che è il reggitore di tutte le cose spirituali e temporali.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Una bibliografia completa dell'argomento trattato, dovendo includere tutti i testi classici, sarebbe inesauribile. Ci limitiamo, dunque, a una bibliografia « moderna », avvertendo che in essa vi sono compresi, accanto ad autori di impostazione tradizionale, di cui si sono segnalate solo le opere più significative, studiosi di diversa estrazione culturale.

F. Altheim, *Dall'antichità al Medioevo*, Firenze 1961

H. von Arnim, *Ein Altgriechisces Konigs Ideal*, Francoforte 1916

H. K. Arquilliere, *L'Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Parigi 1934

H. K. Arquilliere, *Origines de la théorie des deux glaives*, in *Studi Gregoriani*, Roma 1947

J. J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, a cura di Julius Evola, Milano 1949

E. Barker, *The unity of Mediaeval Civilisation*, in *Church State and Study*, Londra 1930

E. Benveniste, *Les classes sociales dans la Tradition avestique*, in *Journal asiatique*, CCXXI, Parigi 1932

E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Parigi 1970

W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und spaten Mittelalters*, Stoccarda 1952

H. Berls, *Die Heraufkunst des fünften standes*, Karlsruhe 1931.

P. Brezzi, *Le dottrine politiche dell'età patristica*, Milano 1949

J. Bryce, *Il Sacro Romano Impero*, Milano 1907

T. Burckhardt, *Principes et methodes de l'Art sacrée*, Lione 1958

T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale*, Torino 1968

G. Cantoni, Saggio introduttivo a: *La cerca del Graal*, Torino 1970

R. W. Carlyle e A. J. Carlyle, *Storia del pensiero politico mediovale*, a cura di Luigi Firpo, Bari 1956-1968

A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of governement*, New Haven 1942

A. K. Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme*, Parigi 1949

A. Dempf, *Die Metaphysik der Mittelalters, Handbuch der philosophie*, Monaco 1930

A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Messina-Milano 1933

G. Dumezil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Torino 1955

G. Dumezil, *Mythe et Epopée. L'ideologie des trois functions dans les épopées des peuples indo-européenns*, Parigi 1968

E. Dupré Theseider, *L'idea imperiale di Roma nella Tradizione del Medioevo*, Milano 1942

M. Eliade, *Images et symboles*, Parigi 1952

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954

J. Evola, *Il mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina*, II ed., Milano 1962

J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, III ed., Roma 1969

R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du IV au XIV siécle*, Parigi 1953

H. Frankfurt, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948

N. D. Fustel De Coulanges, *La città antica*, Firenze 1934

M. Garcia Pelayo, *El reino de Dios arquetipo politico*, Madrid 1959

M. Garcia Pelayo, *Miti e simboli politici*, Torino 1970

L. Gautier, *L'idée politique dans les chansons de geste*, in *Revue de questions historiques*, VIII, Parigi 1869

L. Gautier, *La Chevalerie*, Parigi 1884

E. Gilson, *La filosofia del Medio Evo*, Firenze 1932

E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1947

R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, II ed., Parigi 1947

R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Parigi 1962

W. Heinrich, *Uber die traditionnelle Methode*, Salisburgo 1954

Istituto Accademico di Roma (a cura del), *I valori permanenti nel divenire storico*, Atti del Convegno, Roma 1968

R. L. John, *Dante*, Vienna 1946

R. L. John, *Reich und Kirche in Spiegel franzosischen Denkens: das Rombild von Caesar bis Napoleon*, Vienna 1953

F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee* in *Prophetie und Sage*, Monaco 1896

E. H. Kantorowicz, *The King's two bodies. A Study in medieval political Thought*, Princeton 1957

E. Lewis, *Organic tendencies in Mediaeval political Thought*, in *American political Science Review*, XXXII, n. 5, 1938

H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953

A. Mordini, *Il tempio del Cristianesimo*, Torino, 1963

A. Mordini, *Dal Mito al materialismo*, Firenze 1966

R. Morghen, *La concezione dell'Impero romano-germanico da Carlo Magno a Federico II*, in *Rendimenti dell'Accademia dei Lincei*, serie VI, col. XIII, 1938

L. Moustier, *Le gerarchie sociali*, Milano 1971

K. Mukariya, *The religion of the Samurai*, Londra-Tokyo 1913

S. Panunzio, *Sacralità della guerra e suo rito di espiazione cosmica*, in *L'Ultima*, quaderno 66, Firenze 1952

E. Peterson, *Christus als Imperator*, in *Theologische Traktate*, Monaco 1951

J. Pieper, *Einführung zu Thomas von Aquin*, Monaco 1958

M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre des Griechen*, Lipsia 1929

J. Pumvel (a cura di), *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles 1971

A. Romualdi, Saggio introduttivo a: H. F. K. Gunther, *Religiosità indoeuropea*, Padova 1970

F. Schuon, *Castes et Races*, Lione 1957

F. Schuon, *L'uomo e la certezza*, Torino 1967

F. Schwerzenberg, *Adler und Drake, Der Weltherrschaftsgedanke*, Vienna 1958

H. Sedlmayr, *Idee einen kritischen Symbolik*, in *Archivio di filosofia*, Firenze 1953

H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, Torino 1967

J. Servier, *L'uomo e l'invisibile*, Torino 1967

S. Sinaiski, *Rome et son droit théocratique et laique*, Riga 1923

F. Traeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken HerrescherKultur*, Stoccarda 1957

L. Valli, *Il segreto della Croce e dell'Aquila nella Divina Commedia*, Bologna 1921

M. Vereno, *Von Mythos zum Christos: Versucht einen Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte*, Salisburgo 1958

A. von Verdross-Drossberg, *Grudlinnien der antiken Rechtsund Staatsphilosophie*, Vienna 1966

E. Voegelin, *Order and History*, Lousiana University Press 1956

H. Zimmer, *The King and the Corpse*, New York 1948

H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York 1956

E. Zolla, *Le potenze dell'anima*, Milano 1969

E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Milano 1971

432841
25 OTT. 1976

INDICE

Lineamenti di una società tradizionale (R. de Mattei) 5

Platone, *La nascita della società ed i tre ordini di uomini* 17

San Tomaso, *Il governo del principe* 35

Dante Alighieri, *Il Sacro Impero* 57

Bibliografia essenziale 81